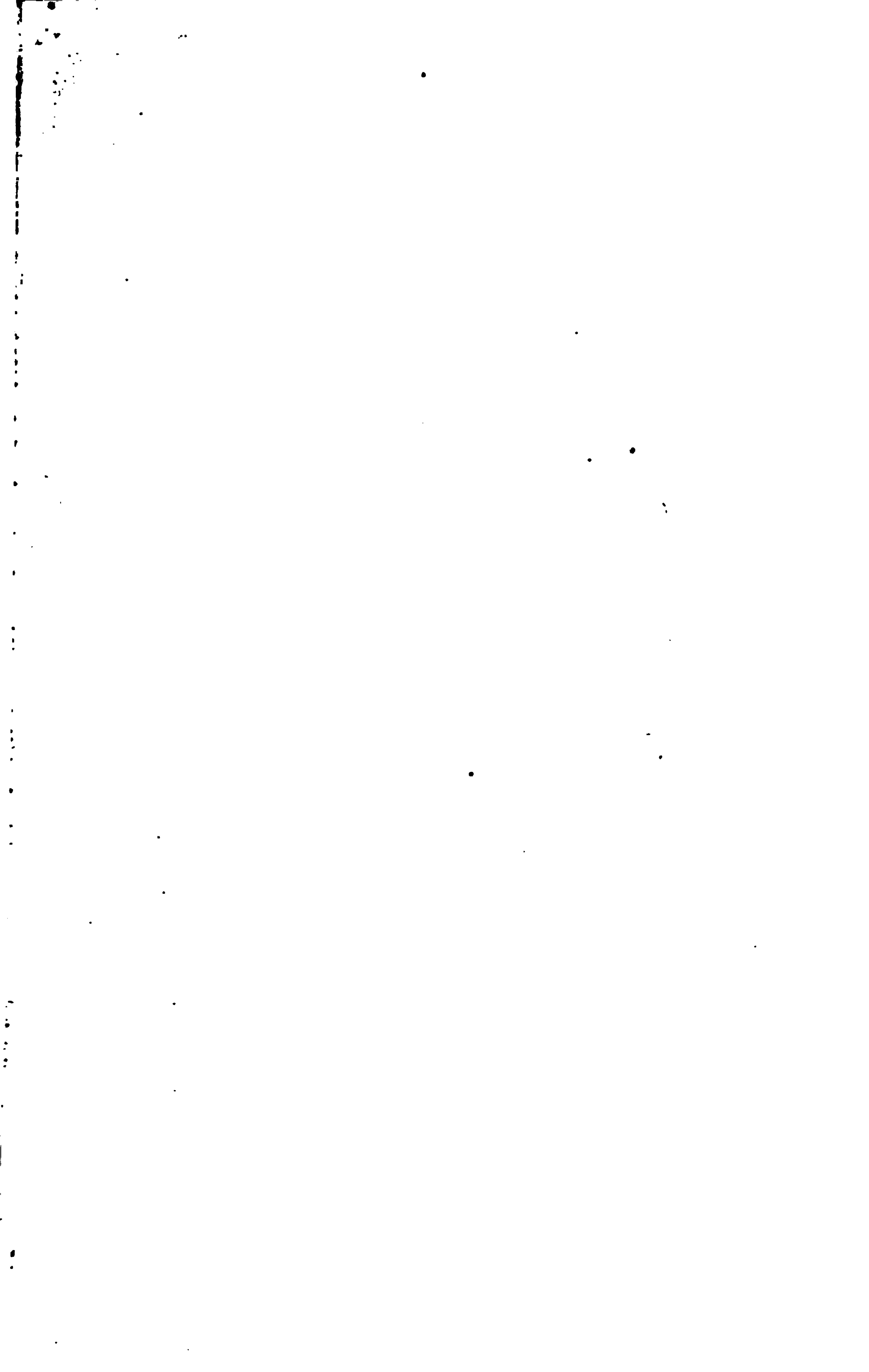










IMMANUEL KANT'S

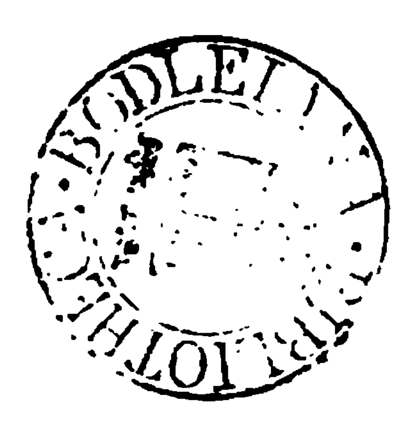
SÄMMTLICHE WERKE.

IN CHRONOLOGISCHER REIHENFOLGE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.



FÜNFTER BAND.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1867.

VORREDE.

Die Kritik der praktischen Vernunft, welche zusammen mit der Kritik der Urtheilskraft diesen Band bildet, erschien zuerst 1788 (Riga, J. F. HARTKNOCH, 292 S. gr. 8, Vorrede und Text mit fortlaufenden Seitenzahlen); aus einem Briefe KANT'S an K. L. REINHOLD vom 18. December 1787 geht jedoch hervor, dass der Druck schon gegen Ende des Jahres 1787 so weit vollendet war, dass KANT über die fertigen Exemplare verfügen konnte, und daraus erklärt sich vielleicht, warum BOROWSKI (Darstell. des Lebens und Charakters I. KANT'S, S. 75) das Jahr 1787 als das des ersten Erscheinens dieses Werkes angibt. Eine zweite Ausgabe erschien 1792; ihr sind bei KANT'S Leben bis zum Jahr 1797 noch eine dritte und vierte gefolgt. Irgend eine Veränderung hat KANT in diesen späteren Ausgaben nicht vorgenommen; sie stimmen nicht nur im Texte, sondern auch in der Einrichtung des Drucks bis auf die Abtheilung der Seiten und Zeilen herab mit der ersten überein, nur sind in der zweiten Ausgabe einige wenige Druckfehler der ersten berichtigt; so z. B. **23**, 6 u. es st. er; **56**, 8 o. ich jeden st. jeden; **78**, 17 o. Gefühls, das st. Gefühls des; **148**, 7 o. Urgrundes st. Ungrundes u. s. w. Abgesehen von den wenigen Stellen, wo die zweite Ausgabe die richtige Lesart hat, sind alle bei KANT'S Leben erschienenen Ausgaben gleich nachlässig gedruckt und es findet sich eine ziemlich grosse Anzahl von Stellen, in denen eine kleine, in den allermeisten Fällen selbstverständliche Berichtigung erforderlich war. Es ist daher gesetzt worden: **7**, 16 u. um Begriffe st. und Begriffe; **21**, 4 u. zu machen st. machen; **25**, 15 u. oberes Be-

gehrungsvermögen st. Begehrungsvermögen; **28**, 5 o. allein sie enthält, die st. allein sie die; **31**, 2 o. des freien Willens st. des Willens, 13 o. ihr st. sein; **34**, 14 u. deren st. dessen, 5 u. könnte st. konnte; **39**, 1 o. empfindet st. empfiehlt; **48**, 10 u. Vorstellungen st. Vorstellung; **50**, 6 o. dasselbe st. dieselbe; **51**, 15 u. Ursache st. Ursachen; **54**, 4 o. der letzteren st. des letzteren; **59**, 8 o. nach in st. in; **60**, 4 u. bedienen, annimmt und st. bedienen und; **64**, 11 u. er ihn st. er sie; 1 u. unmittelbar gut erklären st. unmittelbar erklären; **66**, 6 u. er st. es; **68**, 12 o. Gefühl st. Gesetze; **73**, 2 o. die st. der; **74**, 16 o. gemeinsten st. reinsten; **75**, 2 o. welcher st. welche, 13 o. weil st. womit; **82**, 4 u. ihr st. sein; **84**, 6 u. ist es st. ist; **87**, 6 o. und als st. und uns als; **88**, 18 o. es st. ihn, 17 u. es st. er; **89**, 13 u. würden st. würde; **92**, 18 o. ehrliche st. ehrlicher; **95**, 3 u. konnte st. könnte; **101**, 13 u. auch der äusseren st. auch äusseren; **102**, 12 o. den st. dem; **105**, 12 o. aufzugeben st. abzugehen; **106**, 7 u. Wesen als Wirkungen st. Wesen Wirkungen, 6 u. zugleich als zu ihr und seiner Handlung gehörig st. zugleich zu ihr und seiner Handlung; **107**, 12 o. dem st. den; **108**, 14 o. dass, wenngleich st. dass ich, wenngleich, 11 u. bedingt st. unbedingt, 1 u. sollte st. solle; **112**, 4 u. verriethe st. verriethen; **123**, 18 u. ist, und Bewusstsein st. ist, als Bewusstsein; **131**, 16 o. oberste Ursache der Natur st. oberste Natur; **133**, 11 u. (Anm.) über die thierische st. über thierische; **135**, 15 u. willkührlicher, zufälliger st. willkührliche, zufällige; **138**, 24 u. unmittelbar st. mittelbar, 19 u. Erkenntniss nicht st. Erkenntniss; **140**, 12 o. theoretischen st. theologischen; **141**, 9 u. sind, das st. sind. Das: **142**, 7 o. ohne dass st. oder dass; **146**, 7 u. zum st. zu; **150**, 8 o. man wird st. wird man; **160**, 8 u. nur als ein st. nur ein; **162**, 10 o. eigene Noth st. eigener Noth; **163**, 5 o. man mit st. man mehr mit.

Anders verhält es sich mit der Kritik der Urtheilskraft. Sie erschien zuerst 1790 (Berlin und Libau, bei LAGARDE und FRIEDERICH, LVIII S. Vorrede, Einleitung und Inhaltsverzeichniss, 476 S. Text, gr. 8). Die zweite Ausgabe folgte 1793, die dritte und, so lange KANT noch lebte, letzte 1799; ein Nachdruck war Frankfurt und Leipzig 1794 erschienen. Obwohl nun ROSENKRANZ in seiner Ausgabe der Werke KANT's (Bd. IV, S. IV) versichert, dass „KANT nie eine innere Veränderung damit vorgenommen habe", und auf diese Voraussetzung hin den Text der ersten Ausgabe hat abdrucken lassen, ohne von der zweiten die geringste Notiz zu neh-

men, so braucht man doch nur ganz flüchtig einige Blätter der Einleitung zu vergleichen, um in der zweiten Ausgabe eine lange Anmerkung zu finden, die in der ersten noch fehlt (vgl. S. 183). Wirklich hat KANT gerade diesem Werke bei der zweiten Ausgabe eine viel sorgfältigere Durchsicht angedeihen lassen, als, die Kritik der reinen Vernunft ausgenommen, vielen anderen seiner Schriften. Der bei weitem grössere Theil der Veränderungen, welche er in der zweiten Ausgabe vorgenommen hat, ist zwar nur formeller Art, indem er durch Vermeidung gleichlautender, unmittelbar auf einander folgender Worte, durch Auflösung allzu schwerfälliger Constructionen, durch Ergänzung mangelhafter Sätze und ähnliche kleine Verbesserungen stylistischen Härten abzuhelfen bemüht gewesen ist; indessen finden sich auch solche Stellen, wo die Veränderung dem betreffenden Satze erst den richtigen oder überhaupt einen Sinn verschafft (z. B. **291**, Anm. 1; **319**, Anm. 1; **465**, Anm. 1—3). In einzelnen Fällen ist durch Hinzufügung einiger Worte oder einer erläuternden Parenthese für grössere Schärfe und Bestimmtheit gesorgt; endlich sind, wie schon angedeutet, an mehreren Stellen ganze Sätze oder Anmerkungen hinzugefügt worden. Der hier abgedruckte Text ist selbstverständlich der der zweiten Ausgabe, die dritte vom J. 1799 ist nur ein einfacher Abdruck der zweiten, um den sich KANT nicht bekümmert zu haben scheint. Die Abweichungen der ersten Ausgabe habe ich jetzt noch vollständiger, als dies früher von mir bei der Herausgabe der Werke KANT's geschehen war, in den mit Zahlen bezeichneten Anmerkungen angegeben, mit Ausnahme jedoch theils der Veränderungen der Interpunction, indem KANT in der zweiten Ausgabe oft Sätze, zwischen welchen in der ersten Ausgabe nur ein Semikolon oder ein Kolon stand, durch einen Punkt getrennt hat, theils der veränderten Sprachform einzelner Worte, indem er statt der Worte sonsten, dagegen, dieweil, unerachtet, aufs, Opera, ohnedem, da, der, in Betrachtung, daher u. s. w. in der zweiten Ausgabe häufig sonst, wogegen, weil, ungeachtet, auf das, Oper, ohnedas, wo, welcher, in Betracht, deshalb u. s. w. gesetzt hat. Eben so wenig habe die in der zweiten Ausgabe vorkommenden Berichtigungen von Druckfehlern der ersten besonders angegeben; wie denn z. B. die zweite Ausgabe **389**, 13 o. ganz richtig Verlassung st. Veranlassung, **470**, 4 u. bestimmende st. bestimmte, **497**, 4 o. es nicht allein nicht st. es allein nicht hat u. s. w. Da der

ersten Ausgabe ein wenn auch nicht vollständiges Druckfehlerverzeichniss beigefügt ist und überhaupt die Originalausgaben dieses Werkes ziemlich correct gedruckt sind, so blieb nur eine verhältnissmässig geringe Anzahl von Stellen übrig, die einer kleinen Berichtigung bedürftig schienen. Es ist gesetzt worden **180**, 5 o. vorhergehende st. vorgehende; **191**, 19 o. nach einem st. einem; **209**, 13, 14 o. auf das st. auf dem; **219**, 9 o. im Streite st. in Streit; **233**, 4 u. (Text) einzig st. einig; **256**, 6 o. Beistimmnng st. Bestimmung; **263**, 3 u. (Text) wenn es st. wenn; **264**, 11 o. unermesslichen st. unermessliche, 14 o. lässt st. lassen; **267**, 10 o. ganz (aus der 1. Ausg.) st. blos; **277**, 1 u. letzteren st. ersteren; **280**, 8 o. moralische st. menschliche; **291**, 3 o. aussprechen st. absprechen; **296**, 2 und 4 o. Zusammenfassung st. Zusammensetzung (vgl. **259**, 10 o., wo in der 1. Ausg. dieselbe falsche Lesart als Druckfehler angegeben und in der 2. berichtigt ist); **357**, 11 o. liege, und zu behaupten, dass st. liege, dass (irgend einen ähnlichen Zusatz verlangt der Sinn); **360**, 6 u. nunmehriges ruhiges st. nunmehrigen ruhigen; **361**, 12 o. scheiden st. scheidet; **408**, 18 u. müssten st. mussten; **421**, 3 o. die unserem Verstande mögliche st. der unserem Verstande möglichen; **434**, 9 o. ausser st. aus; **439**, 6 u. welchen st. welches; **451**, 9 u. kann st. können; **470**, 11 u. bereits st. bereit, 3 u. unserer Vernunft nöthig, um st. unserer Vernunft, um; **475**, 2 o. keine st. keins, ebendas. in der Ueberschrift des § 90 teleologischen st. moralischen (vielleicht wäre die allgemeinere Bezeichnung „theoretischen" dem Inhalte des Paragraphen noch angemessener); **492**, 11 o. Benutzung st. Bemühung. — **175**, 6 u. mit Rosenkranz teleologische Beurtheilung st. logische Beurtheilung zu setzen, würde sich im Hinblick auf die Ueberschrift des achten Abschnitts der Einleitung und **199**, 10 u. eben so wenig rechtfertigen lassen, als **285**, 14 o. die Veränderung von physiologische in psychologische. Dagegen könnte man **265**, 7 u. (Text) der Vernunft st. des Verstandes, **287**, 9 o. nöthig st. möglich, **425**, 17 o. nach derselben den Zusatz: nach Zwecken erwarten; ich habe aber, da dergleichen kleine Ungenauigkeiten des Ausdrucks bei Kant auch sonst nicht ohne Beispiel sind, Bedenken getragen, diese Veränderungen in den Text aufzunehmen. — In der Reihenfolge der Paragraphen fehlt in den Originalausgaben § 54; um die späteren Paragraphenzahlen nicht zu verwirren, ist der Anmerkung zu § 53 die fehlende Paragraphenzahl

gegeben worden. Das in den Originalausgaben nach der Einleitung unter der Aufschrift: „Eintheilung des ganzen Werkes“ stehende Inhaltsverzeichniss, welches lediglich die Ueberschriften der Theile, Abschnitte und Bücher enthält, ist weggelassen, da es durch das ausführliche Inhaltsverzeichniss dieses Bandes überflüssig wird.

Jena, im September 1867.

G. Hartenstein.

INHALT.

Seite

I.

Kritik

der

praktischen Vernunft.

1788.

VORREDE.

Warum diese Kritik nicht eine Kritik der reinen praktischen, sondern schlechthin der praktischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelismus derselben mit der speculativen das Erstere zu erfordern scheint, darüber gibt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluss. Sie soll blos darthun, dass es reine praktische Vernunft gebe, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen. Wenn es hiemit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer blossen Anmassung, nicht übersteige, (wie es wohl mit der speculativen geschieht.) Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.

Mit diesem Vermögen steht auch die transscendentale Freiheit nunmehro fest, und zwar in derjenigen absoluten Bedeutung genommen, worin die speculative Vernunft beim Gebrauche des Begriffs der Causalität sie bedurfte, um sich wider die Antinomie zu retten, darin sie unvermeidlich geräth, wenn sie in der Reihe der Causalverbindung sich das Unbedingte denken will, welchen Begriff sie aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objective Realität zu sichern, sondern allein, um nicht durch vorgebliche Unmöglichkeit dessen, was sie doch wenigstens als denkbar gelten lassen muss, in ihrem Wesen angefochten und in einen Abgrund des Skepticismus gestürzt zu werden.

Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den

Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und alle andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als blose Ideen, in dieser ohne Haltung bleiben, schliessen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbaret sich durchs moralische Gesetz.

Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der speculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung* des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d. i. des blos praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht blos sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm *a priori* gegebenes Object (das höchste Gut). Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen. Für die letztere Forderung ist in praktischer Absicht genug, dass sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalten. Hier ist nun ein, in Vergleichung mit der speculativen Vernunft, blos subjectiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenso reinen, aber praktischen Vernunft objectiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffs der Freiheit objective Realität und Befugniss, ja subjective Nothwendigkeit (Bedürfniss der reinen Vernunft) sie anzunehmen verschafft

* Damit man hier nicht Inconsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne, und in der Abhandlung nachher behaupte, dass das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können, so will ich nur erinnern, dass die Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, (ob diese gleich sich nicht widerspricht,) anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.

wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben, und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des theoretischen verknüpft wird. Und dieses Bedürfniss ist nicht etwa ein hypothetisches, einer beliebigen Absicht der Speculation, dass man etwas annehmen müsse, wenn man zur Vollendung des Vernunftgebrauchs in der Speculation hinaufsteigen will, sondern ein gesetzliches, etwas anzunehmen, ohne welches nicht geschehen kann, was man sich zur Absicht seines Thuns und Lassens unnachlasslich setzen soll.

Es wäre allerdings befriedigender für unsere speculative Vernunft, ohne diesen Umschweif jene Aufgaben für sich aufzulösen und sie als Einsicht zum praktischen Gebrauche aufzubewahren; allein es ist einmal mit unserem Vermögen der Speculation nicht so gut bestellt. Diejenigen, welche sich solcher hohen Erkenntnisse rühmen, sollten damit nicht zurückhalten, sondern sie öffentlich zur Prüfung und Hochschätzung darstellen. Sie wollen beweisen; wohlan! so mögen sie denn beweisen, und die Kritik legt ihnen, als Siegern, ihre ganze Rüstung zu Füssen. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.* — Da sie also in der That nicht wollen, vermuthlich weil sie nicht können, so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblickeit, für welche die Speculation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf demselben zu gründen.

Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Speculation objective Realität absprechen, und ihnen doch, in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft, diese Realität zugestehen könne; denn vorher muss dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung der letzteren inne, dass gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Uebersinnlichen hinausgehe, sondern nur hiedurch gemeint sei, dass ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme, weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung *a priori* enthalten, oder mit dem Gegenstande derselben unzertrennlich verbunden sind; so verschwindet jene Inconsequenz, weil man einen andern Gebrauch von jenen

Begriffen macht, als speculative Vernunft bedarf. Dagegen eröffnet sich nun eine vorher kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der speculativen Kritik darin, dass, da diese die Gegenstände der Erfahrung, als solche, und darunter selbst unser eigenes Subject nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Uebersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten einschärfte, praktische Vernunft jetzt für sich selbst und ohne mit der speculativen Verabredung getroffen zu haben, einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Causalität, nämlich der Freiheit, Realität verschafft, (obgleich, als praktischem Begriffe, auch nur zum praktischen Gebrauche,) also dasjenige, was dort blos gedacht werden konnte, durch ein Factum bestätigt. Hiebei erhält nun zugleich die befremdliche, obzwar unstreitige Behauptung der speculativen Kritik, dass sogar das denkende Subject ihm selbst, in der inneren Anschauung, blos Erscheinung sei, in der Kritik der praktischen Vernunft auch ihre volle Bestätigung, so gut, dass man auf sie kommen muss, wenn die erstere diesen Satz auch gar nicht bewiesen hätte.*

Hiedurch verstehe ich auch, warum die erheblichsten Einwürfe wider die Kritik, die mir bisher noch vorgekommen sind, sich gerade um diese zwei Angel drehen: nämlich einerseits, im theoretischen Erkenntniss geleugnete und im praktischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, andererseits die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewusstsein zu machen. Denn so lange man sich noch keine bestimmten Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit machte, konnte man nicht errathen, was man einerseits der vorgeblichen Erscheinung als Noumen zum Grunde legen wolle, und andererseits, ob es überall auch möglich sei, sich noch von ihm einen Begriff zu machen, wenn man vorher alle Begriffe des reinen Verstandes im theoretischen Gebrauche schon ausschliessungsweise den blosen Erscheinungen gewidmet hätte. Nur eine ausführliche

* Die Vereinigung der Causalität, als Freiheit, mit ihr, als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjecte, dem Menschen, feststeht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewusstsein vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unermeidlich.

Kritik der praktischen Vernunft kann alle diese Missdeutung heben, und die consequente Denkungsart, welche eben ihren grössten Vorzug ausmacht, in ein helles Licht setzen.

So viel zur Rechtfertigung, warum in diesem Werke die Begriffe und Grundsätze der reinen speculativen Vernunft, welche doch ihre besondere Kritik schon erlitten haben, hier hin und wieder nochmals der Prüfung unterworfen werden, welches dem systematischen Gange einer zu errichtenden Wissenschaft sonst nicht wohl geziemt, (da abgeurtheilte Sachen billig nur angeführt und nicht wiederum in Anregung gebracht werden müssen,) doch hier erlaubt, ja nöthig war; weil die Vernunft mit jenen Begriffen im Uebergange zu einem ganz anderen Gebrauche betrachtet wird, als den sie dort von ihnen machte. Ein solcher Uebergang macht aber eine Vergleichung des älteren mit dem neuern Gebrauche nothwendig, um das neue Gleis von dem vorigen wohl zu unterscheiden und zugleich den Zusammenhang derselben bemerken zu lassen. Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der speculativen Vernunft auszufüllen, (denn dieses ist in seiner Absicht vollständig,) und, wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen, sondern als wahre Glieder, die den Zusammenhang des Systems bemerklich machen, um Begriffe, die dort nur problematisch vorgestellt werden konnten, jetzt in ihrer realen Darstellung einsehen zu lassen. Diese Erinnerung geht vornehmlich den Begriff der Freiheit an, von dem man mit Befremdung bemerken muss, dass noch so Viele ihn ganz wohl einzusehen und die Möglichkeit derselben erklären zu können sich rühmen, indem sie ihn blos in psychologischer Beziehung betrachten, indessen dass, wenn sie ihn vorher in transscendentaler genau erwogen hätten, sie sowohl seine Unentbehrlichkeit, als problematischen Begriffs, in vollständigem Gebrauche der speculativen Vernunft, als auch die völlige Unbegreiflichkeit desselben hätten erkennen und, wenn sie nachher mit ihm zum praktischen Gebrauche gingen, gerade auf die nämliche Bestimmung des letzteren in Ansehung seiner Grundsätze von selbst hätten kommen müssen, zu welcher sie sich sonst so ungern verstehen wollen. Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen, aber auch der Schlüssel zu den erhabensten praktischen Grundsätzen für

kritische Moralisten, die dadurch einsehen, dass sie nothwendig rational verfahren müssen. Um deswillen ersuche ich den Leser, das, was zum Schlusse der Analytik über diesen Begriff gesagt wird, nicht mit flüchtigem Auge zu übersehen.

Ob ein solches System, als hier von der reinen praktischen Vernunft aus der Kritik der letzteren entwickelt wird, viel oder wenig Mühe gemacht habe, um vornehmlich den rechten Gesichtspunkt, aus dem das Ganze derselben richtig vorgezeichnet werden kann, nicht zu verfehlen, muss ich den Kennern einer dergleichen Arbeit zu beurtheilen überlassen. Es setzt zwar die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten voraus, aber nur insofern, als diese mit dem Princip der Pflicht vorläufige Bekanntschaft macht und eine bestimmte Formel derselben angibt und rechtfertigt;* sonst besteht es durch sich selbst. Dass die Eintheilung aller praktischen Wissenschaften zur Vollständigkeit nicht mit beigefügt worden, wie es die Kritik der speculativen Vernunft leistete, dazu ist auch gültiger Grund in der Beschaffenheit dieses praktischen Vernunftvermögens anzutreffen. Denn die besondere Bestimmung der Pflichten, als Menschenpflichten, um sie einzutheilen, ist nur möglich, wenn vorher das Subject dieser Bestimmung (der Mensch) nach der Beschaffenheit, mit der er wirklich ist, obzwar nur so viel, als in Beziehung auf Pflicht überhaupt nöthig ist, erkannt worden; diese aber gehört nicht in eine Kritik der praktischen Vernunft überhaupt, die nur die Principien ihrer Möglichkeit, ihres Umfangs und Grenzen vollständig ohne besondere Beziehung auf die menschliche Natur angeben soll. Die Eintheilung gehört also hier zum System der Wissenschaft, nicht zum System der Kritik.

Ich habe einen gewissen, wahrheitliebenden und scharfen, dabei also doch immer achtungswürdigen Recensenten jener Grundlegung zur

* Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: dass darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre. Wer aber weiss, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten.

Metaphysik der Sitten auf seinen Einwurf: dass der Begriff des Guten dort nicht, (wie es seiner Meinung nach nöthig gewesen wäre,) vor dem moralischen Princip festgesetzt worden,* in dem zweiten Hauptstücke der Analytik, wie ich hoffe, Gnüge gethan; ebenso auch auf manche andere Einwürfe Rücksicht genommen, die mir von Männern zu Händen gekommen sind, die den Willen blicken lassen, dass die Wahrheit auszumitteln ihnen am Herzen liegt, (denn die, so nur ihr altes System vor Augen haben, und bei denen schon vorher beschlossen ist, was gebilligt oder missbilligt werden soll, verlangen doch keine

* Man könnte mir noch den Einwurf machen: warum ich nicht auch den Begriff des Begehrungsvermögens, oder des Gefühls der Lust vorher erklärt habe; obgleich dieser Vorwurf unbillig sein würde, weil man diese Erklärung, als in der Psychologie gegeben, billig sollte voraussetzen können. Es könnte aber freilich die Definition daselbst so eingerichtet sein, dass das Gefühl der Lust der Bestimmung des Begehrungsvermögens zum Grunde gelegt würde, (wie es auch wirklich gemeinhin so zu geschehen pflegt,) dadurch aber das oberste Princip der praktischen Philosophie nothwendig empirisch ausfallen müsste, welches doch allererst auszumachen ist und in dieser Kritik gänzlich widerlegt wird. Daher will ich diese Erklärung hier so geben, wie sie sein muss, um diesen streitigen Punkt, wie billig, im Anfange unentschieden zu lassen. — **Leben** ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln. Das **Begehrungsvermögen** ist das Vermögen desselben, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. **Lust** ist die Vorstellung der Uebereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den **subjectiven** Bedingungen des Lebens, d. i. mit dem Vermögen der Causalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Objects (oder der Bestimmung der Kräfte des Subjects zur Handlung es hervorzubringen). Mehr brauche ich nicht zum Behuf der Kritik von Begriffen, die aus der Psychologie entlehnt werden; das Uebrige leistet die Kritik selbst. Man wird leicht gewahr, dass die Frage, ob die Lust dem Begehrungsvermögen jederzeit zum Grunde gelegt werden müsse, oder ob sie auch unter gewissen Bedingungen nur auf die Bestimmung desselben folge, durch diese Erklärung unentschieden bleibt; denn sie ist aus lauter Merkmalen des reinen Verstandes d. i. Kategorien zusammengesetzt, die nichts Empirisches enthalten. Eine solche Behutsamkeit ist in der ganzen Philosophie sehr empfehlungswürdig, und wird dennoch oft verabsäumt, nämlich seinen Urtheilen vor der vollständigen Zergliederung des Begriffs, die oft nur sehr spät erreicht wird, durch gewagte Definition nicht vorzugreifen. Man wird auch durch den ganzen Lauf der Kritik (der theoretischen sowohl, als praktischen Vernunft) bemerken, dass sich in demselben mannigfaltige Veranlassung vorfinde, manche Mängel im alten dogmatischen Gange der Philosophie zu ergänzen und Fehler abzuändern, die nicht eher bemerkt werden, als wenn man von Begriffen einen Gebrauch der Vernunft macht, der aufs Ganze derselben geht.

Erörterung, die ihrer Privatabsicht im Wege sein könnte;) und so werde ich es auch fernerhin halten.

Wenn es um die Bestimmung eines besonderen Vermögens der menschlichen Seele, nach seinen Quellen, Inhalte und Grenzen zu thun ist, so kann man zwar, nach der Natur des menschlichen Erkenntnisses, nicht anders, als von den Theilen derselben, ihrer genauen und, (so viel als nach der jetzigen Lage unserer schon erworbenen Elemente derselben möglich ist,) vollständigen Darstellung anfangen. Aber es ist noch eine zweite Aufmerksamkeit, die mehr philosophisch und architektonisch ist; nämlich die Idee des Ganzen richtig zu fassen und aus derselben alle jene Theile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen. Diese Prüfung und Gewährleistung ist nur durch die innigste Bekanntschaft mit dem System möglich, und die, welche in Ansehung der ersteren Nachforschung verdrossen gewesen, also diese Bekanntschaft zu erwerben nicht der Mühe werth geachtet haben, gelangen nicht zur zweiten Stufe, nämlich der Uebersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden, und es ist kein Wunder, wenn sie allerwärts Inconsequenzen finden, obgleich die Lücken, die diese vermuthen lassen, nicht im System selbst, sondern blos in ihrem eigenen unzusammenhängenden Gedankengange anzutreffen sind.

Ich besorge in Ansehung dieser Abhandlung nichts von dem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen, weil die Erkenntnissart sich hier von selbst der Popularität nähert. Dieser Vorwurf konnte auch Niemanden in Ansehung der ersteren Kritik beifallen, der sie nicht blos durchgeblättert, sondern durchgedacht hatte. Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen. Wenn daher die Leser jener Schrift populärere Ausdrücke wissen, die doch dem Gedanken ebenso angemessen sind, als mir jene zu sein scheinen, oder etwa die Nichtigkeit dieser Gedanken selbst, mithin zugleich jedes Ausdrucks, der ihn bezeichnet, darzuthun sich getrauen; so würden sie mich durch das Erstere sehr verbinden, denn ich will nur verstanden sein; in Ansehung des Zweiten aber sich ein Verdienst um die Philosophie erwerben. So lange aber jene Gedanken noch stehen, zweifle ich sehr, dass ihnen an-

gemessene und doch gangbarere Ausdrücke dazu aufgefunden werden dürften. *

Auf diese Weise wären denn nunmehr die Principien *a priori* zweier Vermögen des Gemüths, des Erkenntniss- und Begehrungsvermögens ausgemittelt und nach den Bedingungen, dem Umfange und Grenzen

---

* Mehr (als jene Unverständlichkeit) besorge ich hier hin und wieder Missdeutung in Ansehung einiger Ausdrücke, die ich mit grösster Sorgfalt aussuchte, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen. So hat in der Tafel der Kategorien der praktischen Vernunft, in dem Titel der Modalität, das Erlaubte und Unerlaubte (praktisch-objectiv Mögliche und Unmögliche) mit der nächstfolgenden Kategorie der Pflicht und des Pflichtwidrigen im gemeinen Sprachgebrauche beinahe einerlei Sinn; hier aber soll das Erstere dasjenige bedeuten, was mit einer blos möglichen praktischen Vorschrift in Einstimmung oder Widerstreit ist, (wie etwa die Auflösung aller Probleme der Geometrie und Mechanik,) das Zweite, was in solcher Beziehung auf ein in der Vernunft überhaupt wirklich liegendes Gesetz steht; und dieser Unterschied der Bedeutung ist auch dem gemeinen Sprachgebrauche nicht ganz fremd, wenngleich etwas ungewöhnlich. So ist es z. B. einem Redner, als solchem, unerlaubt, neue Worte oder Wortfügungen zu schmieden; dem Dichter ist es in gewissem Maasse erlaubt; in Keinem von Beiden wird hier an Pflicht gedacht. Denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren. Es ist hier nur um den Unterschied der Imperativen unter problematischem, assertorischem und apodiktischem Bestimmungsgrunde zu thun. Ebenso habe ich in derjenigen Note, wo ich die moralischen Ideen praktischer Vollkommenheit in verschiedenen philosophischen Schulen gegen einander stellte, die Idee der Weisheit von der der Heiligkeit unterschieden, ob ich sie gleich selbst im Grunde und objectiv für einerlei erklärt habe. Allein ich verstehe an diesem Orte darunter nur diejenige Weisheit, die sich der Mensch (der Stoiker) anmasst, also subjectiv als Eigenschaft dem Menschen angedichtet. (Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch grossen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen.) Aber der Ausdruck eines Postulats der reinen praktischen Vernunft könnte noch am meisten Missdeutung veranlassen, wenn man damit die Bedeutung vermengte, welche die Postulate der reinen Mathematik haben, und welche apodiktische Gewissheit bei sich führen. Aber diese postuliren die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenstand man *a priori* theoretisch mit völliger Gewissheit als möglich voraus erkannt hat. Jenes aber postulirt die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewissheit der postulirten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objects erkannte Nothwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjects, zu Befolgung ihrer objectiven, aber praktischen Gesetze nothwendige Annehmung, mithin blos nothwendige Hypothesis ist. Ich wusste für diese subjective, aber doch wahre und unbedingte Vernunftnothwendigkeit keinen besseren Ausdruck auszufinden.

ihres Gebrauchs bestimmt, hiedurch aber zu einer systematischen, theoretischen sowohl, als praktischen Philosophie, als Wissenschaft, sicherer Grund gelegt.

Was Schlimmeres könnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn Jemand die unerwartete Entdeckung machte, dass es überall gar kein Erkenntniss *a priori* gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. Es wäre eben so viel, als ob Jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass es keine Vernunft gebe. Denn wir sagen nur, dass wir etwas durch Vernunft erkennen, wenn wir uns bewusst sind, dass wir es auch hätten wissen können, wenn es uns auch nicht so in der Erfahrung vorgekommen wäre; mithin ist Vernunfterkenntniss und Erkenntniss *a priori* einerlei. Aus einem Erfahrungssatze Nothwendigkeit *(ex pumice aquam)* auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit, (ohne welche kein Vernunftschluss, mithin auch nicht der Schluss aus der Analogie, welche eine wenigstens präsumirte Allgemeinheit und objective Nothwendigkeit ist, und diese also doch immer voraussetzt,) einem Urtheile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. Subjective Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit, statt der objectiven, die nur in Urtheilen *a priori* stattfindet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, d. i. ihn und was ihm zukomme, zu erkennen und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, dass man aus diesem auf jenes schliessen könne, (denn das würde objective Nothwendigkeit und Begriff von einer Verbindung *a priori* bedeuten,) sondern nur ähnliche Fälle (mit den Thieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und blosen Gedankenbetrug verwerfen. Diesem Mangel der objectiven und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, dass man doch keinen Grund sähe, andern vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zu Erweiterung unserer Erkenntniss leisten, als alles Nachdenken. Denn blos deswegen, weil wir andere vernünftige Wesen ausser dem Menschen nicht kennen, würden wir ein Recht haben, sie als so beschaffen anzunehmen, wie wir uns erkennen, d. i. wir würden sie wirklich kennen. Ich erwähne hier nicht einmal, dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objective Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälliger Weise zuträfe, dieses doch nicht einen

Beweis der Uebereinstimmung mit dem Object abgeben könne; vielmehr die objective Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache.

Hume würde sich bei diesem System des allgemeinen Empirismus in Grundsätzen auch sehr wohl befinden; denn er verlangte, wie bekannt, nichts mehr, als dass statt aller objectiven Bedeutung der Nothwendigkeit im Begriffe der Ursache eine blos subjective, nämlich Gewohnheit angenommen werde, um der Vernunft alles Urtheil über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit abzusprechen; und er verstand sich gewiss sehr gut darauf, um, wenn man ihm nur die Principien zugestand, Schlüsse mit aller logischen Bündigkeit daraus zu folgern. Aber so allgemein hat selbst Hume den Empirismus nicht gemacht, um auch die Mathematik darin einzuschliessen. Er hielt ihre Sätze für analytisch, und wenn das seine Richtigkeit hätte, würden sie in der That auch apodiktisch sein, gleichwohl aber daraus kein Schluss auf ein Vermögen der Vernunft, auch in der Philosophie apodiktische Urtheile, nämlich solche, die synthetisch wären, (wie der Satz der Causalität,) zu fällen, gezogen werden können. Nähme man aber den Empirismus der Principien allgemein an, so wäre auch Mathematik damit eingeflochten.

Wenn nun diese mit der Vernunft, die blos empirische Grundsätze zulässt, in Widerstreit geräth, wie dieses in der Antinomie, da Mathematik die unendliche Theilbarkeit des Raumes unwidersprechlich beweiset, der Empirismus aber sie nicht verstatten kann, unvermeidlich ist, so ist die grösste mögliche Evidenz der Demonstration mit den vorgeblichen Schlüssen aus Erfahrungsprincipien in offenbarem Widerspruch, und nun muss man, wie der Blinde des Cheselden fragen: was betrügt mich, das Gesicht oder Gefühl? (denn der Empirismus gründet sich auf einer gefühlten, der Rationalismus aber auf einer eingesehenen Nothwendigkeit.) Und so offenbart sich der allgemeine Empirismus als den ächten Skepticismus, den man dem Hume fälschlich in so unbeschränkter Bedeutung beilegte,* da er wenigstens einen sicheren Probirstein der Erfahrung an der Mathematik übrig liess, statt dass jener

* Namen, welche einen Sectenanhang bezeichnen, haben zu aller Zeit viel Rechtsverdrehung bei sich geführt; ungefähr so, als wenn Jemand sagte: N. ist ein Idealist. Denn ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dass unseren Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge correspondiren, so will er doch, dass die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhänge.

schlechterdings keinen Probirstein derselben, (der immer nur in Principien *a priori* angetroffen werden kann,) verstattet, obzwar diese doch nicht aus blosen Gefühlen, sondern auch aus Urtheilen besteht.

Doch da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirismus Ernst sein kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft und, um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien *a priori* in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellt wird, so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen.

EINLEITUNG.

Von der Idee einer Kritik der praktischen Vernunft.

Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des blosen Erkenntnissvermögens, und eine Kritik derselben, in Absicht auf diesen Gebrauch, betraf eigentlich nur das reine Erkenntnissvermögen, weil dieses Verdacht erregte, der sich auch hernach bestätigte, dass es sich leichtlich über seine Grenzen, unter unerreichbare Gegenstände, oder gar einander widerstreitende Begriffe verlöre. Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zu Bewirkung derselben, (das physische Vermögen mag nun hinreichend sein oder nicht,) d. i. seine Causalität zu bestimmen. Denn da kann wenigstens die Vernunft zur Willensbestimmung zulangen, und hat sofern immer objective Realität, als es nur auf das Wollen ankommt. Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne? Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Causalität, nämlich der der Freiheit ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, dass diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der That zukomme, so wird dadurch nicht allein dargethan, dass reine Vernunft praktisch sein könne, sondern, dass sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingter Weise praktisch sei. Folglich werden wir nicht eine Kritik der reinen praktischen,

sondern nur der praktischen Vernunft überhaupt, zu bearbeiten haben. Denn reine Vernunft, wenn allererst dargethan worden, dass es eine solche gebe, bedarf keiner Kritik. Sie ist es, welche selbst die Richtschnur zur Kritik alles ihres Gebrauchs enthält. Die Kritik der praktischen Vernunft überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmassung abzuhalten, ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen. Der Gebrauch der reinen Vernunft, wenn, dass es eine solche gebe, ausgemacht ist, ist allein immanent; der empirisch-bedingte, der sich die Alleinherrschaft anmasst, ist dagegen transscendent, und äussert sich in Zumuthungen und Geboten, die ganz über ihr Gebiet hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniss von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gesagt werden konnte.

Indessen, da es immer noch reine Vernunft ist, deren Erkenntniss hier dem praktischen Gebrauche zum Grunde liegt, so wird doch die Eintheilung einer Kritik der praktischen Vernunft, dem allgemeinen Abrisse nach, der der speculativen gemäss angeordnet werden müssen. Wir werden also eine Elementarlehre und Methodenlehre derselben, in jener, als dem ersten Theile, eine Analytik, als Regel der Wahrheit, und eine Dialektik, als Darstellung und Auflösung des Scheins in Urtheilen der praktischen Vernunft haben müssen. Allein die Ordnung in der Unterabtheilung der Analytik wird wiederum das Umgewandte von der in der Kritik der reinen speculativen Vernunft sein. Denn in der gegenwärtigen werden wir von Grundsätzen anfangend zu Begriffen und von diesen allererst, wo möglich, zu den Sinnen gehen; da wir hingegen bei der speculativen Vernunft von den Sinnen anfingen und bei den Grundsätzen endigen mussten. Hievon liegt der Grund nun wiederum darin, dass wir es jetzt mit einem Willen zu thun haben, und die Vernunft nicht im Verhältniss auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Causalität zu erwägen haben, da denn die Grundsätze der empirisch unbedingten Causalität den Anfang machen müssen, nach welchem der Versuch gemacht werden kann, unsere Begriffe von dem Bestimmungsgrunde eines solchen Willens, ihrer Anwendung auf Gegenstände, zuletzt auf das Subject und dessen Sinnlichkeit, allererst festzusetzen. Das Gesetz der Causalität aus Freiheit, d. i. irgend ein reiner praktischer Grundsatz, macht hier unvermeidlich den Anfang und bestimmt die Gegenstände, worauf er allein bezogen werden kann.

Der

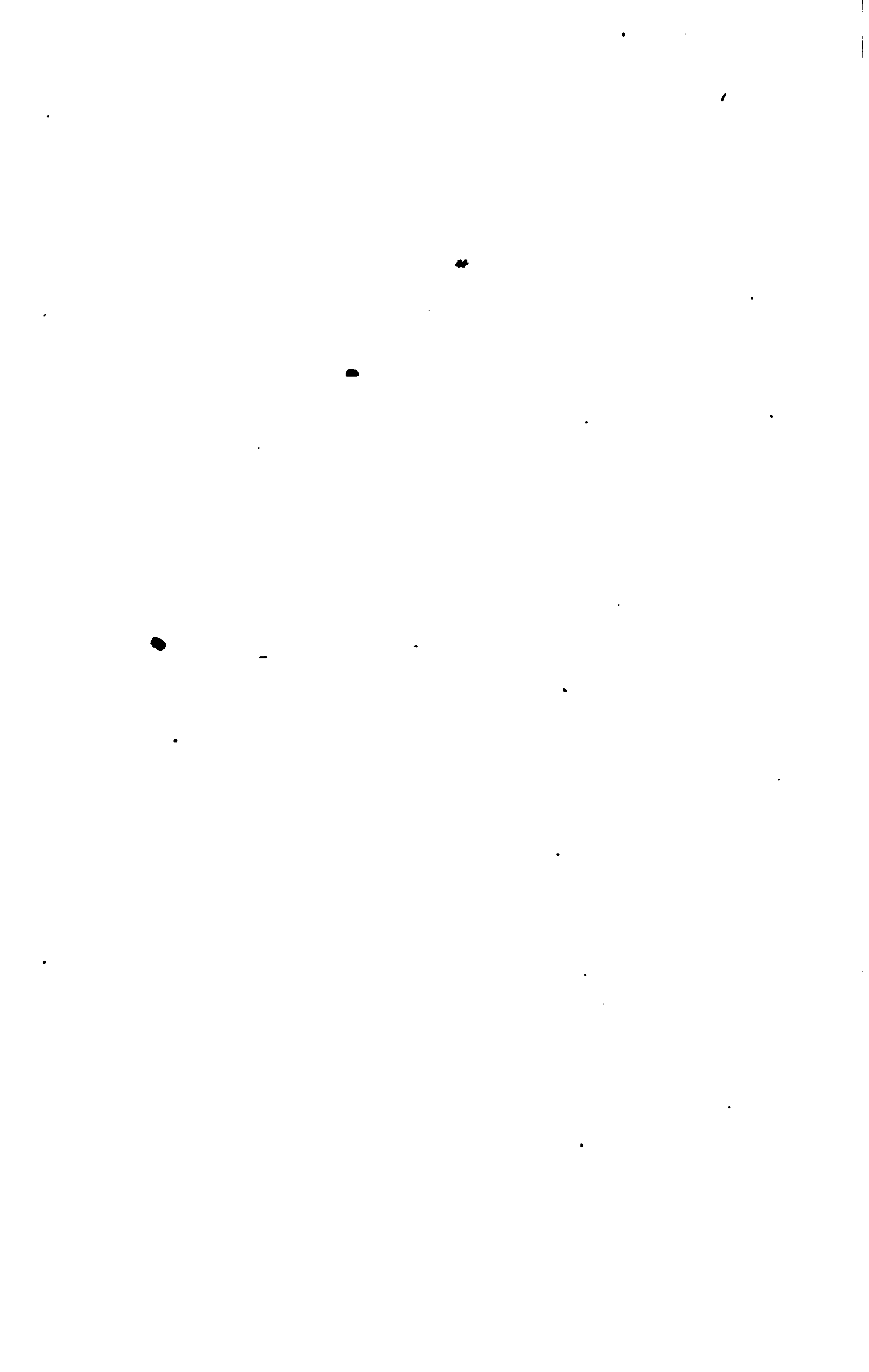
Kritik der praktischen Vernunft

erster Theil.

Elementarlehre

der

reinen praktischen Vernunft.



Erstes Buch.

Die Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft.

§. 1.

Erklärung.

Praktische **Grundsätze** sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder **Maximen**, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder praktische **Gesetze**, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.

Anmerkung.

Wenn man annimmt, dass reine Vernunft einen praktisch d. i. zur Willensbestimmung hinreichenden Grund in sich enthalten könne, so gibt es praktische Gesetze; wo aber nicht, so werden alle praktische Grundsätze blose Maximen sein. In einem pathologisch-afficirten Willen eines vernünftigen Wesens kann ein Widerstreit der Maximen wider die von ihm selbst erkannten praktischen Gesetze angetroffen werden. Z. B. es kann sich Jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden, und doch zugleich einsehen, dass dieses kein praktisches Gesetz, sondern nur seine Maxime sei, dagegen, als Regel für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens, in einer und derselben Maxime, mit

sich selbst nicht zusammenstimmen könne. In der Naturerkenntniss sind die Principien dessen, was geschieht, (z. B. das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in der Mittheilung der Bewegung) zugleich Gesetze der Natur; denn der Gebrauch der Vernunft ist dort theoretisch und durch die Beschaffenheit des Objects bestimmt. In der praktischen Erkenntniss, d. i. derjenigen, welche es blos mit Bestimmungsgründen des Willens zu thun hat, sind Grundsätze, die man sich macht, darum noch nicht Gesetze, darunter man unvermeidlich stehe, weil die Vernunft im Praktischen es mit dem Subjecte zu thun hat, nämlich dem Begehrungsvermögen, nach dessen besonderer Beschaffenheit sich die Regel vielfältig richten kann. — Die praktische Regel ist jederzeit ein Product der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, dass, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde. Die Imperativen gelten also objectiv, und sind von Maximen, als subjectiven Grundsätzen, gänzlich unterschieden. Jene bestimmen aber entweder die Bedingungen der Causalität des vernünftigen Wesens, als wirkender Ursache, blos in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben, oder sie bestimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend sein oder nicht. Die ersteren würden hypothetische Imperative sein und blose Vorschriften der Geschicklichkeit enthalten; die zweiten würden dagegen kategorisch und allein praktische Gesetze sein. Maximen sind also zwar Grundsätze, aber nicht Imperativen. Die Imperativen selber aber, wenn sie bedingt sind, d. i. nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen, d. i. hypothetische Imperativen sind, sind zwar praktische Vorschriften, aber keine Gesetze. Die letztern müssen den Willen als Willen, noch ehe ich frage, ob ich gar das zu einer begehrten Wirkung erforderliche Vermögen habe, oder was mir, um diese hervorzubringen, zu thun sei, hinreichend bestimmen, mithin kategorisch sein, sonst sind es keine Gesetze; weil ihnen die Nothwendigkeit fehlt, welche, wenn sie praktisch sein soll, von pathologischen, mithin dem Willen zufällig anklebenden Bedingungen unabhängig sein muss. Saget Jemandem z. B., dass er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben, so

ist dieses eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens. Man sieht aber leicht, dass der Wille hier auf etwas Anderes verwiesen werde, wovon man voraussetzt, dass er es begehre, und dieses Begehren muss man ihm, dem Thäter selbst, überlassen, ob er noch andere Hülfsquellen, ausser seinem selbst erworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er gar nicht hoffe, alt zu werden, oder sich denkt im Falle der Noth dereinst schlecht behelfen zu können. Die Vernunft, aus der allein alle Regel, die Nothwendigkeit enthalten soll, entspringen kann, legt in diese ihre Vorschrift zwar auch Nothwendigkeit, (denn ohne das wäre sie kein Imperativ,) aber diese ist nur subjectiv bedingt, und man kann sie nicht in allen Subjecten in gleichem Grade voraussetzen. Zu ihrer Gesetzgebung aber wird erfordert, dass sie blos sich selbst vorauszusetzen bedürfe, weil die Regel nur alsdenn objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftig Wesen von dem anderen unterscheiden. Nun sagt Jemandem: er solle niemals lügenhaft versprechen, so ist dies eine Regel, die blos seinen Willen betrifft; die Absichten, die der Mensch haben mag, mögen durch denselben erreicht werden können, oder nicht; das blose Wollen ist das, was durch jene Regel völlig *a priori* bestimmt werden soll. Findet sich nun, dass diese Regel praktisch richtig sei, so ist sie ein Gesetz, weil sie ein kategorischer Imperativ ist. Also beziehen sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Causalität desselben ausgerichtet wird und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abstrahiren, um sie rein zu haben.

§. 2.

Lehrsatz I.

Alle praktische Principien, die ein Object (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben.

Ich verstehe unter der Materie des Begehrungsvermögens einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird. Wenn die Begierde nach diesem Gegenstande nun vor der praktischen Regel vorhergeht und die Bedingung ist, sie sich zum Princip zu machen, so sage ich (erstlich): dieses Princip ist alsdenn jederzeit empirisch. Denn der Bestimmungsgrund der Willkühr ist alsdenn die Vorstellung eines Objects und dasjenige Verhältniss derselben zum Subject, wodurch das Begehrungsver-

mögen zur Wirklichmachung desselben bestimmt wird. Ein solches Verhältniss aber zum Subject heisst die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes. Also müsste diese als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung der Willkühr vorausgesetzt werden. Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, *a priori* erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde. Also muss in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkühr jederzeit empirisch sein, mithin auch das praktische materiale Princip, welches ihn als Bedingung voraussetzte.

Da nun (zweitens) ein Princip, das sich nur auf die subjective Bedingung der Empfänglichkeit einer Lust oder Unlust, (die jederzeit nur empirisch erkannt, und nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Art gültig sein kann,) gründet, zwar wohl für das Subject, das sie besitzt, zu ihrer Maxime, aber auch für diese selbst, (weil es ihm an objectiver Nothwendigkeit, die *a priori* erkannt werden muss, mangelt,) nicht zum Gesetze dienen kann, so kann ein solches Princip niemals ein praktisches Gesetz abgeben.

§. 3.

Lehrsatz II.

Alle materiale praktische Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit.

Die Lust aus der Vorstellung der Existenz einer Sache, sofern sie ein Bestimmungsgrund des Begehrens dieser Sache sein soll, gründet sich auf der Empfänglichkeit des Subjects, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes abhängt; mithin gehört sie dem Sinne (Gefühl) und nicht dem Verstande an, der eine Beziehung der Vorstellung auf ein Object, nach Begriffen, aber nicht auf das Subject, nach Gefühlen, ausdrückt. Sie ist also nur sofern praktisch, als die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subject von der Wirklichkeit des Gegenstandes erwartet, das Begehrungsvermögen bestimmt. Nun ist aber das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit, und das Princip, diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkühr zu machen, das Princip der Selbstliebe. Also sind alle materiale Principien, die den Bestimmungsgrund der Willkühr in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden Lust oder Unlust setzen, sofern

gänzlich von einerlei Art, dass sie insgesammt zum Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören.

Folgerung.

Alle materiale praktische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehrungsvermögen, und gäbe es gar keine blos formalen Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehrungsvermögen eingeräumt werden können.

Anmerkung I.

Man muss sich wundern, wie sonst scharfsinnige Männer einen Unterschied zwischen dem unteren und oberen Begehrungsvermögen darin zu finden glauben können, ob die Vorstellungen, die mit dem Gefühl der Lust verbunden sind, in den Sinnen, oder dem Verstande ihren Ursprung haben. Denn es kommt, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens fragt und sie in einer von irgend etwas erwarteten Annehmlichkeit setzt, gar nicht darauf an, wo die Vorstellung dieses vergnügenden Gegenstandes herkomme, sondern nur wie sehr sie vergnügt. Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkühr nur dadurch bestimmen kann, dass sie ein Gefühl einer Lust im Subjecte voraussetzt, so ist, dass sie ein Bestimmungsgrund der Willkühr sei, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, dass dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt,) nicht allein sofern von einerlei Art, dass es jederzeit blos empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehrungsvermögen äussert, afficirt, und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts, als dem Grade, verschieden sein kann. Wie würde man sonsten zwischen zwei, der Vorstellungsart nach gänzlich verschiedenen Bestimmungsgründen eine Vergleichung der Grösse nach anstellen können, um den, der am meisten das Begehrungsvermögen affi-

cirt, vorzuziehen? Ebenderselbe Mensch kann ein ihm lehrreiches Buch, das ihm nur einmal zu Händen kommt, ungelesen zurückgeben, um die Jagd nicht zu versäumen, in der Mitte einer schönen Rede weggehen, um zur Mahlzeit nicht zu spät zu kommen, eine Unterhaltung durch vernünftige Gespräche, die er sonst sehr schätzt, verlassen, um sich an den Spieltisch zu setzen, sogar einen Armen, dem wohlzuthun ihm sonst Freude ist, abweisen, weil er jetzt eben nicht mehr Geld in der Tasche hat, als er braucht, um den Eintritt in die Komödie zu bezahlen. Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschliessen. Sowie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerlei ist, ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist, wenn es nur allenthalben für denselben Werth angenommen wird, so fragt kein Mensch, wenn es ihm blos an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, sondern nur, wie viel und grosses Vergnügen sie ihm auf die längste Zeit verschaffen. Nur diejenigen, welche der reinen Vernunft das Vermögen, ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls den Willen zu bestimmen, gerne abstreiten möchten, können sich so weit von ihrer eigenen Erklärung verirren, das, was sie selbst vorher auf ein und ebendasselbe Princip gebracht haben, dennoch hernach für ganz ungleichartig zu erklären. So findet sich z. B., dass man auch an bloser Kraftanwendung, an dem Bewusstsein seiner Seelenstärke in Ueberwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Cultur der Geistestalente u. s. w. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr, wie andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuss derselben vielmehr stärken und, indem sie ergötzen, zugleich cultiviren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als blos durch den Sinn, auszugeben, da sie doch einmal zur Möglichkeit jener Vergnügen ein darauf in uns angelegtes Gefühl, als erste Bedingung dieses Wohlgefallens, voraussetzen, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, dass sie selbst darüber schwindlich werden möchten, denken, und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges

und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben. Wenn wir es, mit dem Epikur, bei der Tugend auf's blose Vergnügen aussetzen, das sie verspricht, um den Willen zu bestimmen; so können wir ihn hernach nicht tadeln, dass er dieses mit denen der gröbsten Sinne für ganz gleichartig hält; denn man hat gar nicht Grund, ihm aufzubürden, dass er die Vorstellungen, wodurch dieses Gefühl in uns erregt würde, blos den körperlichen Sinnen beigemessen hätte. Er hat von vielen derselben den Quell, soviel man errathen kann, ebensowohl in dem Gebrauch des höheren Erkenntnissvermögens gesucht; aber das hinderte ihn nicht und konnte ihn auch nicht hindern, nach genanntem Princip das Vergnügen selbst, das uns jene allenfalls intellectuellen Vorstellungen gewähren und wodurch sie allein Bestimmungsgründe des Willens sein können, gänzlich für gleichartig zu halten. Consequent zu sein, ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen. Die alten griechischen Schulen geben uns davon mehr Beispiele, als wir in unserem synkretistischen Zeitalter antreffen, wo ein gewisses Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit erkünstelt wird, weil es sich einem Publicum besser empfiehlt, das zufrieden ist, von allem etwas und im Ganzen nichts zu wissen, und dabei in allen Sätteln gerecht zu sein. Das Princip der eigenen Glückseligkeit, so viel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine anderen Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehrungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen, oder reine Vernunft muss für sich allein praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehrungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Principien ist, durch die blose Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdenn allein ist Vernunft nur, sofern sie für sich selbst den Willen bestimmt, (nicht im Dienste der Neigungen ist,) ein wahres oberes Begehrungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja specifisch von diesem unterschieden, so dass sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben der letzteren ihrer Stärke und Vorzuge Abbruch thut, so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet. Die Vernunft bestimmt in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht vermittelst eines dazwischen-

kommenden Gefühls der Lust und Unlust, selbst nicht an diesem Gesetze, und nur, dass sie als reine Vernunft praktisch sein kann, macht es ihr möglich, gesetzgebend zu sein.

Anmerkung II.

Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfniss betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjectiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird. Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjecte blos empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objectiv in allen Fällen und für alle vernünftige Wesen ebendenselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müsste. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, ist er doch nur der allgemeine Titel der subjectiven Bestimmungsgründe, und bestimmt nichts specifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu thun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöset werden kann. Worin nämlich Jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden sein kann und muss, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es bei der Begierde nach Glückseligkeit nicht auf die Form der Gesetzmässigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe. Principien der Selbstliebe können zwar allgemeine Regeln der Geschicklichkeit, (Mittel zu Absichten auszufinden,) enthalten; alsdenn sind es aber blos theoretische

Principien,* z. B. wie derjenige, der gerne Brod essen möchte, sich eine Mühle auszudenken habe. Aber praktische Vorschriften, die sich auf sie gründen, können niemals allgemein sein, denn der Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens ist auf das Gefühl der Lust und Unlust, das niemals als allgemein auf dieselben Gegenstände gerichtet angenommen werden kann, gegründet.

Aber gesetzt, endliche vernünftige Wesen dächten auch in Ansehung dessen, was sie für Objecte ihrer Gefühle des Vergnügens oder Schmerzes anzunehmen hätten, imgleichen sogar in Ansehung der Mittel, deren sie sich bedienen müssen, um die erstern zu erreichen, die andern abzuhalten, durchgehends einerlei, so würde das Princip der Selbstliebe dennoch von ihnen durchaus für kein praktisches Gesetz ausgegeben werden können; denn diese Einhelligkeit wäre selbst doch nur zufällig. Der Bestimmungsgrund wäre immer doch nur subjectiv gültig und blos empirisch, und hätte diejenige Nothwendigkeit nicht, die in einem jeden Gesetze gedacht wird, nämlich die objective aus Gründen *a priori;* man müsste denn die Nothwendigkeit gar nicht für praktisch, sondern für blos physisch ausgeben, nämlich dass die Handlung durch unsere Neigung uns ebenso unausbleiblich abgenöthigt würde, als das Gähnen, wenn wir Andere gähnen sehen. Man würde eher behaupten können, dass es gar keine praktischen Gesetze gebe, sondern nur Anrathungen zum Behuf unserer Begierden, als dass blos subjective Principien zum Range praktischer Gesetze erhoben würden, die durchaus objective und nicht blos subjective Nothwendigkeit haben, und durch Vernunft *a priori,* nicht durch Erfahrung, (so empirisch allgemein diese auch sein mag,) erkannt sein müssen. Selbst die Regeln einstimmiger Erscheinungen werden nur Naturgesetze (z. B. die mechanischen) genannt, wenn man sie entweder wirklich *a priori* erkennt, oder doch (wie bei den chemischen) annimmt, sie würden *a priori* aus objectiven Gründen erkannt werden, wenn unsere Einsicht tiefer ginge. Allein bei blos subjectiven praktischen Principien wird das ausdrücklich

---

* Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre praktisch genannt werden, sollten eigentlich technisch heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muss sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein.

zur Bedingung gemacht, dass ihnen nicht objective, sondern subjective Bedingungen der Willkühr zum Grunde liegen müssen; mithin, dass sie jederzeit nur als blose Maximen, niemals aber als praktische Gesetze, vorstellig gemacht werden dürfen. Diese letztere Anmerkung scheint beim ersten Anblicke blose Wortklauberei zu sein; allein sie enthält die Wortbestimmung des allerwichtigsten Unterschiedes, der nur in praktischen Untersuchungen in Betrachtung kommen mag.

§. 4.

Lehrsatz III.

Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.

Die Materie eines praktischen Princips ist der Gegenstand des Willens. Dieser ist entweder der Bestimmungsgrund des letzteren, oder nicht. Ist er der Bestimmungsgrund desselben, so würde die Regel des Willens einer empirischen Bedingung (dem Verhältnisse der bestimmenden Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust) unterworfen, folglich kein praktisches Gesetz sein. Nun bleibt von einem Gesetze, wenn man alle Materie d. i. jeden Gegenstand des Willens (als Bestimmungsgrund) davon absondert, nichts übrig, als die blose Form einer allgemeinen Gesetzgebung. Also kann ein vernünftiges Wesen sich seine subjectiv-praktischen Principien d. i. Maximen entweder gar nicht zugleich als allgemeine Gesetze denken, oder es muss annehmen, dass die blose Form derselben, nach der jene sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken, sie für sich allein zum praktischen Gesetze mache.

Anmerkung.

Welche Form in der Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicke, welche nicht, das kann der gemeinste Verstand ohne Unterweisung unterscheiden. Ich habe z. B. es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrössern. Jetzt ist ein Depositum in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Handschrift darüber zurückgelassen hat. Natürlicher Weise ist dies der Fall meiner Maxime. Jetzt will ich nur wissen, ob jene Maxime auch als allgemeines praktisches Gesetz gelten könne. Ich wende jene

also auf gegenwärtigen Fall an und frage, ob sie wohl die Form eines Gesetzes annehmen, mithin ich wohl durch meine Maxime zugleich ein solches Gesetz geben könnte: dass Jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm Niemand beweisen kann. Ich werde sofort gewahr, dass ein solches Princip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe. Ein praktisches Gesetz, was ich dafür erkenne, muss sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren; dies ist ein identischer Satz und also für sich klar. Sage ich nun: mein Wille steht unter einem praktischen Gesetze, so kann ich nicht meine Neigung (z. B. im gegenwärtigen Falle meine Habsucht) als den zu einem allgemeinen praktischen Gesetze schicklichen Bestimmungsgrund desselben anführen; denn diese, weit gefehlt, dass sie zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich sein sollte, so muss sie vielmehr in der Form eines allgemeinen Gesetzes sich selbst aufreiben.

Es ist daher wunderlich, wie, da die Begierde zur Glückseligkeit, mithin auch die Maxime, dadurch sich Jeder diese letztere zum Bestimmungsgrunde seines Willens setzt, allgemein ist, es verständigen Männern habe in den Sinn kommen können, es darum für ein allgemein praktisches Gesetz auszugeben. Denn da sonst ein allgemeines Naturgesetz alles einstimmig macht, so würde hier, wenn man der Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes geben wollte, gerade das äusserste Widerspiel der Einstimmung, der ärgste Widerstreit und die gänzliche Vernichtung der Maxime selbst und ihrer Absicht erfolgen. Denn der Wille Aller hat alsdenn nicht ein und dasselbe Object, sondern ein Jeder hat das seinige (sein eigenes Wohlbefinden), welches sich zwar zufälliger Weise auch mit Anderer ihren Absichten, die sie gleichfalls auf sich selbst richten, vertragen kann, aber lange nicht zum Gesetze hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel befasst werden können. Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtenden Eheleute schildert: O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie etc., oder was von der Anheischigmachung König Franz des Ersten gegen Kaiser Karl den Fünften erzählt wird: was mein Bruder Karl haben will (Mailand), das will ich auch haben. Empirische Bestimmungsgründe taugen zu keiner allgemeinen äusseren Gesetzgebung, aber auch ebensowenig zur innern;

denn jeder legt sein Subject, ein Anderer aber ein anderes Subject der Neigung zum Grunde, und in jedem Subject selber ist bald die, bald eine andere im Vorzuge des Einflusses. Ein Gesetz ausfindig zu machen, das sie insgesammt unter dieser Bedingung, nämlich mit allerseitiger Einstimmung regierte, ist schlechterdings unmöglich.

§. 5.

Aufgabe I.

Vorausgesetzt, dass die blose gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei: die Beschaffenheit desjenigen Willens zu finden, der dadurch allein bestimmbar ist.

Da die blose Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann, und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört; so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Causalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als blos jene allgemeine gesetzgebende Form; so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Causalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blose gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille.

§. 6.

Aufgabe II.

Vorausgesetzt, dass ein Wille frei sei: das Gesetz zu finden, welches ihn allein nothwendig zu bestimmen tauglich ist.

Da die Materie des praktischen Gesetzes, d. i. ein Object der Maxime, niemals anders, als empirisch gegeben werden kann, der freie Wille aber, als von empirischen (d. i. zur Sinnenwelt gehörigen) Bedingungen unabhängig, dennoch bestimmbar sein muss; so muss ein freier Wille unabhängig von der Materie des Gesetzes dennoch einen Bestimmungsgrund in dem Gesetze antreffen. Es ist aber ausser der Materie des Gesetzes nichts weiter in demselben, als die gesetzgebende Form enthalten. Also

ist die gesetzgebende Form, sofern sie in der Maxime enthalten ist, das Einzige, was einen Bestimmungsgrund des freien Willens ausmachen kann.

Anmerkung.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselsweise auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht, ob sie auch in der That verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz blos das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere Erkenntniss des Unbedingt-Praktischen anhebe, ob von der Freiheit oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewusst werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schliessen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden, (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen,) welches sich uns zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. Wie ist aber auch das Bewusstsein jenes moralischen Gesetzes möglich? Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewusst werden, ebenso, wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewusst sind, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewusstsein eines reinen Verstandes aus dem letzteren. Dass dieses die wahre Unterordnung unserer Begriffe sei, und Sittlichkeit uns zuerst den Begriff der Freiheit entdecke, mithin praktische Vernunft zuerst der speculativen das unauflöslichste Problem mit diesem Begriffe aufstelle, um sie durch denselben in die grösste Verlegenheit zu setzen, erhellet schon daraus, dass, da aus dem Begriffe der Freiheit in den Erscheinungen nichts erklärt werden kann, sondern hier immer Naturmechanismus den Leitfaden ausmachen muss, überdem auch die Antinomie der reinen Vernunft, wenn sie zum Unbedingten in der Reihe der Ursachen aufsteigen will, sich bei einem so sehr, wie bei dem andern in Unbegreiflichkeiten verwickelt

indessen dass doch der letztere (Mechanismus) wenigstens Brauchbarkeit in Erklärung der Erscheinungen hat, man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen. Aber auch die Erfahrung bestätigt diese Ordnung der Begriffe in uns. Setzet, dass Jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgibt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich, ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdenn nicht seine Neigung bezwingen würde? Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugniss wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so gross auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte? Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; dass es ihm aber möglich sei, muss er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, dass er etwas kann, darum weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.

§. 7.

Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft.

Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

Anmerkung.

Die reine Geometrie hat Postulate als praktische Sätze, die aber nichts weiter enthalten, als die Voraussetzung, dass man etwas thun könne, wenn etwas gefordert würde, man solle es thun, und diese sind die einzigen Sätze derselben, die ein Dasein betreffen. Es sind also praktische Regeln unter einer problematischen Bedingung des Willens. Hier aber sagt die Regel: man solle schlechthin auf gewisse Weise verfahren. Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin, als kategorisch praktischer Satz, *a priori* vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz

ist.) objectiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die blose Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. Die Sache ist befremdlich genug, und hat ihres Gleichen in der ganzen übrigen praktischen Erkenntniss nicht. Denn der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung, der also blos problematisch ist, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äusseren Willen etwas zu entlehnen, als Gesetz unbedingt geboten. Es ist aber auch nicht eine Vorschrift, nach welcher eine Handlung geschehen soll, dadurch eine begehrte Wirkung möglich ist, (denn da wäre die Regel immer physisch bedingt,) sondern eine Regel, die blos den Willen, in Ansehung der Form der Maximen, *a priori* bestimmt, und da ist ein Gesetz, welches blos zum Behuf der subjectiven Form der Grundsätze dient, als Bestimmungsgrund durch die objective Form eines Gesetzes überhaupt wenigstens zu denken, nicht unmöglich. Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z. B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben,) herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdringt als synthetischer Satz *a priori*, der auf keiner, weder reinen noch empirischen Anschauung gegründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellectuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf. Doch muss man, um dieses Gesetz ohne Missdeutung als gegeben anzusehen, wohl bemerken, dass es kein empirisches, sondern das einzige Factum der reinen Vernunft sei, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (*sic volo, sic jubeo*,) ankündigt.

Folgerung.

Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir Sittengesetz nennen.

Anmerkung.

Das vorher genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmässigkeit ihrer Handlungen fällen; so wird man jederzeit finden, dass, was auch die

Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als *a priori* praktisch betrachtet. Dieses Princip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjectiven Verschiedenheit desselben macht; erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftige Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen d. i. ein Vermögen haben, ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen, mithin sofern sie der Handlungen nach Grundsätzen, folglich auch nach praktischen Principien *a priori*, (denn diese haben allein diejenige Nothwendigkeit, welche die Vernunft zum Grundsatze fordert,) fähig sind. Es schränkt sich also nicht blos auf Menschen ein, sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schliesst sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein. Im ersteren Falle aber hat das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar, als vernünftigem Wesen, einen reinen, aber, als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Wesen, keinen heiligen Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann. Das moralische Gesetz ist daher bei jenen ein Imperativ, der kategorisch gebietet, weil das Gesetz unbedingt ist; das Verhältniss eines solchen Willens zu diesem Gesetze ist Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung, obzwar durch blose Vernunft und deren objectives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heisst, weil eine pathologisch afficirte, (obgleich dadurch nicht bestimmte, mithin auch immer freie) Willkühr einen Wunsch bei sich führt, der aus subjectiven Ursachen entspringt, daher auch dem reinen objectiven Bestimmungsgrunde oft entgegen sein kann, und also eines Widerstandes der praktischen Vernunft, der ein innerer aber intellectueller Zwang genannt werden kann, als moralischer Nöthigung bedarf. In der allergnugsamsten Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime fähig, die nicht zugleich objectiv Gesetz sein könnte, mit Recht vorgestellt, und der Begriff der Heiligkeit, der ihr um deswillen zukommt, setzt sie zwar nicht über alle praktische, aber doch über alle praktisch-einschränkende Gesetze, mithin Verbindlichkeit und Pflicht weg. Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muss,

welchem sich bis ins Unendliche zu nähern das Einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heisst, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann, weil die Sicherheit in solchem Falle niemals apodiktische Gewissheit wird und als Ueberredung sehr gefährlich ist.

§. 8.

Lehrsatz IV.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten; alle Heteronomie der Willkühr gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkühr durch die blose allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts Anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts Anderes, als das Object einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkühr, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiemit also auch

der sittlichen Gesinnung entgegen, wenngleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmässig sein sollte.

Anmerkung I.

Zum praktischen Gesetze muss also niemals eine praktische Vorschrift gezählt werden, die eine materiale (mithin empirische) Bedingung bei sich führt. Denn das Gesetz des reinen Willens, der frei ist, setzt diesen in eine ganz andere Sphäre, als die empirische, und die Nothwendigkeit, die es ausdrückt, da sie keine Naturnothwendigkeit sein soll, kann also blos in formalen Bedingungen der Möglichkeit eines Gesetzes überhaupt bestehen. Alle Materie praktischer Regeln beruht immer auf subjectiven Bedingungen, die ihr keine Allgemeinheit für vernünftige Wesen, als lediglich die bedingte, (im Falle ich dieses oder jenes **begehre**, was ich alsdenn thun müsse, um es wirklich zu machen,) verschaffen, und sie drehen sich insgesammt um das Princip der **eigenen Glückseligkeit**. Nun ist freilich unleugbar, dass alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; denn ist sie es, so lässt diese sich nicht in allgemein gesetzgebender Form darstellen, weil die Erwartung der Existenz des Gegenstandes alsdenn die bestimmende Ursache der Willkühr sein würde, und die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Existenz irgend einer Sache dem Wollen zum Grunde gelegt werden müsste, welche immer nur in empirischen Bedingungen gesucht werden und daher niemals den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben kann. So wird fremder Wesen Glückseligkeit das Object des Willens eines vernünftigen Wesens sein können. Wäre sie aber der Bestimmungsgrund der Maxime, so müsste man voraussetzen, dass wir in dem Wohlsein Anderer nicht allein ein natürliches Vergnügen, sondern auch ein Bedürfniss finden, so wie die sympathetische Sinnesart bei Menschen es mit sich bringt. Aber dieses Bedürfniss kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar die Materie der Maxime bleiben, sie muss aber nicht die Bedingung derselben sein, denn sonst würde diese nicht zum Gesetze taugen. Also die blose Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muss zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber sie nicht vorauszusetzen. Die Materie sei z. B. meine eigene Glückseligkeit. Diese, wenn ich sie Jedem beilege, (wie ich es denn in der That bei endlichen Wesen thun

darf,) kann nur alsdenn ein objectives praktisches Gesetz werden, wenn ich Anderer ihre in dieselbe mit einschliesse. Also entspringt das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht von der Voraussetzung, dass dieses ein Object für Jedes seine Willkühr sei, sondern blos daraus, dass die Form der Allgemeinheit, die die Vernunft als Bedingung bedarf, einer Maxime der Selbstliebe die objective Gültigkeit eines Gesetzes zu geben, der Bestimmungsgrund des Willens wird; und also war das Object (Anderer Glückseligkeit) nicht der Bestimmungsgrund des reinen Willens, sondern die blose gesetzliche Form war es allein, dadurch ich meine auf Neigung gegründete Maxime einschränkte, um ihr die Allgemeinheit eines Gesetzes zu verschaffen und sie so der reinen praktischen Vernunft angemessen zu machen, aus welcher Einschränkung, und nicht dem Zusatz einer äusseren Triebfeder, alsdenn der Begriff der Verbindlichkeit, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit Anderer zu erweitern, allein entspringen könnte.

Anmerkung II.

Das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich oben gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muss, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders, als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber nicht blos logisch, wie der zwischen empirischbedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnissprincipien erheben wollte, sondern praktisch, und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch in den kopfverwirrenden Speculationen der Schulen erhalten, die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu erhalten.

Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach, heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdenn die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtet, um wider alle Entdeckung sicher zu sein, selbst wider die von Seiten deiner selbst, dem er das Geheimniss darum offenbart, damit er es zu

aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn Jemand blos auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Massregel nicht das Mindeste einzuwenden hättest. Oder setzet: es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalter, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnt, und, um euch Zutrauen einzuflössen, rühmete er ihn als einen klugen Menschen, der sich auf seinen eigenen Vortheil meisterhaft verstehe, auch als einen rastlos wirksamen, der keine Gelegenheit dazu ungenutzt vorbeigehen liesse, endlich, damit auch ja nicht Besorgnisse wegen eines pöbelhaften Eigennutzes desselben im Wege stünden, rühmete er, wie er recht fein zu leben verstünde, nicht im Geldsammeln oder brutaler Ueppigkeit, sondern in der Erweiterung seiner Kenntnisse, einem wohlgewählten belehrenden Umgange, selbst im Wohlthun der Dürftigen sein Vergnügen suchte, übrigens aber wegen der Mittel, (die doch ihren Werth oder Unwerth nur vom Zwecke entlehnen,) nicht bedenklich wäre, und fremdes Geld und Gut ihm hiezu, sobald er nur wisse, dass er es unentdeckt und ungehindert thun könne, so gut, wie sein eigenes wäre: so würdet ihr entweder glauben, der Empfehlende habe euch zum Besten, oder er habe den Verstand verloren. — So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der andern gehöre, gar nicht verfehlen kann. Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.

Das Princip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objecte machte. Denn weil dieser ihre Erkenntniss auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urtheil darüber gar sehr von Jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d. i. solche, die im Durchschnitte am öftesten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und nothwendig gültig sein müssen, geben, mithin können keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden. Eben darum, weil hier ein Object der Willkühr der Regel derselben zum Grunde gelegt und also vor dieser vorhergehen

muss, so kann diese nicht worauf Anderes, als auf das, was man empfindet, und also auf Erfahrung bezogen und darauf gegründet werden, und da muss die Verschiedenheit des Urtheils endlos sein. Dieses Princip schreibt also nicht allen vernünftigen Wesen ebendieselben praktischen Regeln vor, ob sie zwar unter einem gemeinsamen Titel, nämlich dem der Glückseligkeit, stehen. Das moralische Gesetz wird aber nur darum als objectiv nothwendig gedacht, weil es für Jedermann gelten soll, der Vernunft und Willen hat.

Die Maxime der Selbstliebe (Klugheit) räth blos an; das Gesetz der Sittlichkeit gebietet. Es ist aber doch ein grosser Unterschied zwischen dem, wozu man uns anräthig ist, und dem, wozu wir verbindlich sind.

Was nach dem Princip der Autonomie der Willkühr zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehn; was unter Voraussetzung der Heteronomie derselben zu thun sei, schwer, und erfordert Weltkenntniss; d. i. was Pflicht sei, bietet sich Jedermann von selbst dar; was aber wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal, wenn dieser auf das ganze Dasein erstreckt werden soll, in undurchdringliches Dunkel eingehüllt und erfordert viel Klugheit, um die praktisch darauf bestimmte Regel durch geschickte Ausnahmen auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens anzupassen. Gleichwohl gebietet das sittliche Gesetz Jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung. Es muss also zu der Beurtheilung dessen, was nach ihm zu thun sei, nicht so schwer sein, dass nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüsste.

Dem kategorischen Gebote der Sittlichkeit Genüge zu leisten, ist in Jedes Gewalt zu aller Zeit; der empirisch-bedingten Vorschrift der Glückseligkeit nur selten, und bei weitem nicht, auch nur in Ansehung einer einzigen Absicht, für Jedermann möglich. Die Ursache ist, weil es bei dem ersteren nur auf die Maxime ankommt, die ächt und rein sein muss, bei der letzteren aber auch auf die Kräfte und das physische Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Ein Gebot, dass Jedermann sich glücklich zu machen suchen sollte, wäre thöricht; denn man gebietet niemals Jemandem das, was er schon unausbleiblich von selbst will. Man müsste ihm blos die Massregeln gebieten oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, ist ganz vernünftig; denn deren Vorschrift will erstlich eben nicht Jedermann gerne gehorchen,

wenn sie mit Neigungen im Widerstreite ist, und was die Massregeln betrifft, wie er dieses Gesetz befolgen könne, so dürfen diese hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieser Beziehung will, das kann er auch.

Der im Spiel verloren hat, kann sich wohl über sich selbst und seine Unklugheit ärgern; aber wenn er sich bewusst ist, im Spiel betrogen, (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, so muss er sich selbst verachten, sobald er sich mit dem sittlichen Gesetze vergleicht. Dieses muss also doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückseligkeit sein. Denn zu sich selber sagen zu müssen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muss doch ein anderes Richtmaass des Urtheils haben, als sich selbst Beifall zu geben, und zu sagen: ich bin ein kluger Mensch, denn ich habe meine Kasse bereichert.

Endlich ist noch etwas in der Idee unserer praktischen Vernunft, welches die Uebertretung eines sittlichen Gesetzes begleitet, nämlich ihre Strafwürdigkeit. Nun lässt sich mit dem Begriffe einer Strafe, als einer solchen, doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückseligkeit verbinden. Denn obgleich der, so da straft, wohl zugleich die gütige Absicht haben kann, diese Strafe auch auf diesen Zweck zu richten, so muss sie doch zuvor als Strafe d. i. als bloses Uebel für sich selbst gerechtfertigt sein, so dass der Gestrafte, wenn es dabei bliebe, und er auch auf keine sich hinter dieser Härte verbergende Gunst hinaussähe, selbst gestehen muss, es sei ihm Recht geschehen und sein Loos sei seinem Verhalten vollkommen angemessen. In jeder Strafe, als solcher, muss zuerst Gerechtigkeit sein, und diese macht das Wesentliche dieses Begriffs aus. Mit ihr kann zwar auch Gütigkeit verbunden werden, aber auf diese hat der Strafwürdige, nach seiner Aufführung, nicht die mindeste Ursache sich Rechnung zu machen. Also ist Strafe ein physisches Uebel, welches, wenn es auch nicht als natürliche Folge mit dem Moralisch-Bösen verbunden wäre, doch als Folge nach Principien einer sittlichen Gesetzgebung verbunden werden müsste. Wenn nun alles Verbrechen, auch ohne auf die physischen Folgen in Ansehung des Thäters zu sehen, für sich strafbar ist, d. i. Glückseligkeit (wenigstens zum Theil) verwirkt, so wäre es offenbar ungereimt, zu sagen: das Verbrechen habe darin eben bestanden, dass er sich eine Strafe zugezogen hat, indem er seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch that, (welches nach dem Princip der Selbstliebe der eigentliche Begriff alles Verbrechens sein müsste.) Die Strafe würde auf diese Art der Grund sein, etwas ein Verbrechen

zu nennen, und die Gerechtigkeit müsste vielmehr darin bestehen, alle Bestrafung zu unterlassen und selbst die natürliche zu verhindern; denn alsdenn wäre in der Handlung nichts Böses mehr, weil die Uebel, die sonst darauf folgten, und um deren willen die Handlung allein böse hiess, nunmehro abgehalten wären. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maschinenwerk in der Hand einer höheren Macht anzusehen, welches vernünftige Wesen dadurch zu ihrer Endabsicht (der Glückseligkeit) in Thätigkeit zu setzen allein dienen sollte, ist gar zu sichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens, als dass es nöthig wäre, uns hiebei aufzuhalten.

Feiner noch, obgleich ebenso unwahr, ist das Vorgeben derer, die einen gewissen moralischen besondern Sinn annehmen, der, und nicht die Vernunft, das moralische Gesetz bestimmete, nach welchem das Bewusstsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so alles doch auf Verlangen nach eigener Glückseligkeit aussetzen. Ohne das hieher zu ziehen, was oben gesagt worden, will ich nur die Täuschung bemerken, die hiebei vorgeht. Um den Lasterhaften als durch das Bewusstsein seiner Vergehungen mit Gemüthsunruhe geplagt vorzustellen, müssen sie ihn, der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach, schon zum voraus als, wenigstens in einigem Grade, moralisch gut, so wie den, welchen das Bewusstsein pflichtmässiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Also musste doch der Begriff der Moralität und Pflicht vor aller Rücksicht auf diese Zufriedenheit vorhergehen und kann von dieser gar nicht abgeleitet werden. Nun muss man doch die Wichtigkeit dessen, was wir Pflicht nennen, das Ansehen des moralischen Gesetzes und den unmittelbaren Werth, den die Befolgung desselben der Person in ihren eigenen Augen gibt, vorher schätzen, um jene Zufriedenheit in dem Bewusstsein seiner Angemessenheit zu derselben, und den bitteren Verweis, wenn man sich dessen Uebertretung vorwerfen kann, zu fühlen. Man kann also diese Zufriedenheit oder Seelenruhe nicht vor der Erkenntniss der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grunde der letzteren machen. Man muss wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können. Dass übrigens, sowie vermöge der Freiheit der menschliche Wille durchs moralische Gesetz unmittelbar bestimmbar ist, auch die öftere Ausübung, diesem Bestimmungsgrunde gemäss, subjectiv zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit

sich selbst wirken könne, bin ich gar nicht in Abrede; vielmehr gehört es selbst zur Pflicht, dieses, welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müssten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken, und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt blos ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist gerathender Neigungen setzen würde.

Wenn wir nun unseren formalen obersten Grundsatz der reinen praktischen Vernunft (als einer Autonomie des Willens) mit allen bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit vergleichen, so können wir in einer Tafel alle übrige als solche, dadurch wirklich zugleich alle mögliche andere Fälle ausser einem einzigen formalen erschöpft sind, vorstellig machen, und so durch den Augenschein beweisen, dass es vergeblich sei, sich nach einem andern Princip, als dem jetzt vorgetragenen, umzusehen. — Alle mögliche Bestimmungsgründe des Willens sind nämlich entweder blos subjectiv und also empirisch, oder auch objectiv und rational; beide aber entweder äussere oder innere.

Praktische materiale Bestimmungsgründe im Princip der Sittlichkeit sind

subjective				objective	
äussere:		innere:		innere:	äussere:
der Erziehung (nach MONTAIGNE)	der bürgerlichen Verfassung (nach MANDEVILLE)	des physischen Gefühls (nach EPIKUR)	des moralischen Gefühls (nach HUTCHESON)	der Vollkommenheit (nach WOLF und den Stoikern)	des Willens Gottes (nach CRUSIUS und anderen theologischen Moralisten.)

Die auf der linken Seite stehenden sind insgesammt empirisch und taugen offenbar gar nicht zum allgemeinen Princip der Sittlichkeit. Aber die auf der rechten Seite gründen sich auf der Vernunft, (denn Vollkommenheit, als Beschaffenheit der Dinge, und die höchste Vollkommenheit in Substanz vorgestellt, d. i. Gott, sind beide nur durch Vernunftbegriffe zu denken.) Allein der erstere Begriff, nämlich der Vollkommenheit, kann entweder in theoretischer Bedeutung genommen werden, und da bedeutet er nichts, als Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art (transscendentale), oder eines Dinges blos als Dinges überhaupt (metaphysische), und davon kann hier nicht die Rede sein. Der Begriff der Vollkommenheit in praktischer Bedeutung aber ist die Tauglichkeit oder Zulänglichkeit eines Dinges zu allerlei Zwecken. Diese Vollkommenheit, als Beschaffenheit des Menschen, folglich innerliche, ist nichts Anderes, als Talent, und, was dieses stärkt oder ergänzt, Geschicklichkeit. Die höchste Vollkommenheit in Substanz, d. i. Gott, folglich äusserliche, (in praktischer Absicht betrachtet,) ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der Vollkommenheit (einer inneren an uns selbst, oder einer äusseren an Gott) allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber, als Object, welches vor der Willensbestimmung durch eine praktische Regel vorhergehen und den Grund der Möglichkeit einer solchen enthalten muss, mithin die Materie des Willens, als Bestimmungsgrund desselben genommen, jederzeit empirisch ist, mithin zum Epikurischen Princip der Glückseligkeitslehre, niemals aber zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann; (wie denn Talente und ihre Beförderung nur, weil sie zu Vortheilen des Lebens beitragen, oder der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm, ohne vorhergehendes von dessen Idee unabhängiges praktisches Princip, zum Objecte des Willens genommen worden, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegursache desselben werden können;) so folgt erstlich: dass alle hier aufgestellte Principien material sind, zweitens: dass sie alle mögliche materiale Principien befassen, und daraus endlich der Schluss: dass, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind, (wie bewiesen worden,) das formale praktische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die blose Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen

muss, das einzige mögliche sei, welches zu kategorischen Imperativen d. i. praktischen Gesetzen, (welche Handlungen zur Pflicht machen,) und überhaupt zum Princip der Sittlichkeit sowohl in der Beurtheilung, als auch der Anwendung auf den menschlichen Willen, in Bestimmung desselben, tauglich ist.

I.

Von der Deduction der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft.

Die Analytik thut dar, dass reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne, — und dieses zwar durch ein Factum, worin sich reine Vernunft bei uns in der That praktisch beweist, nämlich die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur That bestimmt. — Sie zeigt zugleich, dass dieses Factum mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei sei, wodurch der Wille eines vernünftigen Wesens, das, als zur Sinnenwelt gehörig, sich gleich anderen wirksamen Ursachen nothwendig den Gesetzen der Causalität unterworfen erkennt, im Praktischen doch zugleich sich auf einer andern Seite, nämlich als Wesen an sich selbst, seines in einer intelligiblen Ordnung der Dinge bestimmbaren Daseins bewusst ist, zwar nicht einer besondern Anschauung seiner selbst, sondern gewissen dynamischen Gesetzen gemäss, die die Causalität desselben in der Sinnenwelt bestimmen können; denn dass Freiheit, wenn sie uns beigelegt wird, uns in eine intelligible Ordnung der Dinge versetze, ist anderwärts hinreichend bewiesen worden.

Wenn wir nun damit den analytischen Theil der Kritik der reinen speculativen Vernunft vergleichen, so zeigt sich ein merkwürdiger Contrast beider gegen einander. Nicht Grundsätze, sondern reine sinnliche Anschauung (Raum und Zeit) war daselbst das erste Datum, welches Erkenntniss *a priori* und zwar nur für Gegenstände der Sinne möglich machte. — Synthetische Grundsätze aus blosen Begriffen ohne Anschauung waren unmöglich, vielmehr konnten diese nur in Beziehung auf jene, welche sinnlich war, mithin auch nur auf Gegenstände möglicher Erfah-

rung stattfinden, weil die Begriffe des Verstandes, mit dieser Anschauung verbunden, allein dasjenige Erkenntniss möglich machen, welches wir Erfahrung nennen. — Ueber die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der speculativen Vernunft alles Positive einer Erkenntniss mit völligem Rechte abgesprochen. — Doch leistete diese so viel, dass sie den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit setzte, und z. B. die Freiheit, negativ betrachtet, anzunehmen, als ganz verträglich mit jenen Grundsätzen und Einschränkungen der reinen theoretischen Vernunft, wider alle Einwürfe rettete, ohne doch von solchen Gegenständen irgend etwas Bestimmtes und Erweiterndes zu erkennen zu geben, indem sie vielmehr alle Aussicht dahin gänzlich abschnitt.

Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenngleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt.

Dieses Gesetz soll der Sinnenwelt, als einer sinnlichen Natur, (was die vernünftigen Wesen betrifft,) die Form einer Verstandeswelt d. i. einer übersinnlichen Natur verschaffen ohne doch jener ihrem Mechanismus Abbruch zu thun. Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen. Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft Heteronomie. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur Autonomie der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntniss abhängt, praktisch sind, so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts Anderes, als eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz; welches also das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt ist, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existiren soll. Man könnte jene die urbildliche (*natura archetypa*), die wir blos in der Vernunft erkennen; diese aber, weil sie die mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestim-

mungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete *(natura ectypa)* nennen. Denn in der That versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftiger Wesen, zu ertheilen.

Dass diese Idee wirklich unseren Willensbestimmungen gleichsam als Vorzeichnung zum Muster liege, bestätigt die gemeinste Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugniss abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gölte. Es ist offenbar, in dieser Art würde es Jedermann zur Wahrhaftigkeit nöthigen. Denn es kann nicht mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes bestehen, Aussagen für beweisend und dennoch als vorsätzlich unwahr gelten zu lassen. Ebenso wird die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müsste, damit sich eine Natur nach einem Gesetze derselben erhalte. Offenbar würde Niemand in einer solchen Natur sein Leben willkührlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine bleibende Naturordnung sein, und so in allen übrigen Fällen. Nun ist aber in der wirklichen Natur, so wie sie ein Gegenstand der Erfahrung ist, der freie Wille nicht von selbst zu solchen Maximen bestimmt, die für sich selbst eine Natur nach allgemeinen Gesetzen gründen könnten, oder auch in eine solche, die nach ihnen angeordnet wäre, von selbst passten; vielmehr sind es Privatneigungen, die zwar ein Naturganzes nach pathologischen (physischen) Gesetzen, aber nicht eine Natur, die allein durch unsern Willen nach reinen praktischen Gesetzen möglich wäre, ausmachen. Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewusst, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müsste, alle unsere Maximen unterworfen sind. Also muss dieses die Idee einer nicht empirisch-gegebenen und dennoch durch Freiheit möglichen, mithin übersinnlichen Natur sein, der wir, wenigstens in praktischer Beziehung, objective Realität geben, weil wir sie als Object unseres Willens, als reiner vernünftiger Wesen ansehen.

Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einer

Willen (in Ansehung dessen, was Beziehung desselben auf seine freien Handlungen hat,) unterworfen ist, beruht darauf, dass bei jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objecten sein soll, so dass die Causalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.

Die zwei Aufgaben also: wie reine Vernunft einerseits *a priori* Objecte erkennen, und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens d. i. der Causalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objecte (blos durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes) sein könne, sind sehr verschieden.

Die erste, als zur Kritik der reinen speculativen Vernunft gehörig, erfordert, dass zuvor erklärt werde, wie Anschauungen, ohne welche uns überall kein Object gegeben und also auch keines synthetisch erkannt werden kann, *a priori* möglich sind, und ihre Auflösung fällt dahin aus, dass sie insgesammt nur sinnlich sind, daher auch kein speculatives Erkenntniss möglich werden lassen, das weiter ginge, als mögliche Erfahrung reicht, und daher alle Grundsätze jener reinen praktischen Vernunft nichts weiter ausrichten, als Erfahrung, entweder von gegebenen Gegenständen, oder denen, die ins Unendliche gegeben werden mögen, niemals aber vollständig gegeben sind, möglich zu machen.

Die zweite, als zur Kritik der praktischen Vernunft gehörig, fordert keine Erklärung, wie die Objecte des Begehrungsvermögens möglich sind, denn das bleibt als Aufgabe der theoretischen Naturkenntniss der Kritik der speculativen Vernunft überlassen, sondern nur, wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne, ob es nur vermittelst empirischer Vorstellungen, als Bestimmungsgründe, geschehe, oder ob auch reine Vernunft praktisch und ein Gesetz einer möglichen, gar nicht empirisch erkennbaren Naturordnung sein würde. Die Möglichkeit einer solchen übersinnlichen Natur, deren Begriff zugleich der Grund der Wirklichkeit derselben durch unseren freien Willen sein könne, bedarf keiner Anschauung *a priori* (einer intelligiblen Welt), die in diesem Falle, als übersinnlich, für uns auch unmöglich sein müsste. Denn es kommt nur auf den Bestimmungsgrund des Wollens in den Maximen desselben an, ob jener empirisch, oder ein Begriff der reinen Vernunft (von der Gesetzmässigkeit derselben überhaupt) sei, und wie er Letzteres sein könne.

Ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange oder nicht, bleibt den theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens, deren Anschauung also in der praktischen Aufgabe gar kein Moment derselben ausmacht. Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der Maxime desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch d. i. unmittelbar willenbestimmend sein könne, gar nicht.

In diesem Geschäft kann sie also ohne Tadel und muss sie von reinen praktischen Gesetzen und deren Wirklichkeit anfangen. Statt der Anschauung aber legt sie denselben den Begriff ihres Daseins in der intelligiblen Welt, nämlich der Freiheit, zum Grunde. Denn dieses bedeutet nichts Anderes, und jene Gesetze sind nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber nothwendig, oder umgekehrt, diese ist nothwendig, weil jene Gesetze, als praktische Postulate, nothwendig sind. Wie nun dieses Bewusstsein der moralischen Gesetze, oder, welches einerlei ist, das der Freiheit, möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären, nur die Zulässigkeit derselben in der theoretischen Kritik gar wohl vertheidigen.

Die Exposition des obersten Grundsatzes der praktischen Vernunft ist nun geschehen, d. i. erstlich, was er enthalte, dass er gänzlich *a priori* und unabhängig von empirischen Principien für sich bestehe, und dann, worin er sich von allen anderen praktischen Grundsätzen unterscheide, gezeigt worden. Mit der Deduction, d. i. der Rechtfertigung seiner objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes *a priori* darf man nicht so gut fortzukommen hoffen, als es mit den Grundsätzen des reinen theoretischen Verstandes anging. Denn diese bezogen sich auf Gegenstände möglicher Erfahrung, nämlich auf Erscheinungen, und man konnte beweisen, dass nur dadurch, dass diese Erscheinungen nach Maassgabe jener Gesetze unter die Kategorien gebracht werden, diese Erscheinungen als Gegenstände der Erfahrung erkannt werden können, folglich alle mögliche Erfahrung diesen Gesetzen angemessen sein müsse. Einen solchen

Gang kann ich aber mit der Deduction des moralischen Gesetzes nicht nehmen. Denn es betrifft nicht das Erkenntniss von der Beschaffenheit der Gegenstände, die der Vernunft irgend wodurch anderwärts gegeben werden mögen, sondern ein Erkenntniss, sofern es der Grund von der Existenz der Gegenstände selbst werden kann und die Vernunft durch dasselbe Causalität in einem vernünftigen Wesen hat, d. i. reine Vernunft, die als ein unmittelbar den Willen bestimmendes Vermögen angesehen werden kann.

Nun ist aber alle menschliche Einsicht zu Ende, sobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch ebensowenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns im theoretischen Gebrauche der Vernunft nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnissquellen *a priori*, empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens auch benommen. Denn was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muss den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns *a priori* bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt, dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben konnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen, und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewissheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so *a posteriori* bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst fest.

Etwas Anderes aber und ganz Widersinniges tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nämlich dass es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber, (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche,) wenigstens als möglich annehmen musste, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht blos die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit

an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen musste, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit, als einer Causalität der reinen Vernunft, aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben, statt aller Rechtfertigung *a priori* völlig hinreichend. Denn das moralische Gesetz beweist seine Realität dadurch auch für die Kritik der speculativen Vernunft genugthuend, dass es einer blos negativ gedachten Causalität, deren Möglichkeit jener unbegreiflich und dennoch sie anzunehmen nöthig war, positive Bestimmung, nämlich den Begriff einer den Willen unmittelbar (durch die Bedingung einer allgemeinen gesetzlichen Form seiner Maximen) bestimmenden Vernunft hinzufügt, und so der Vernunft, die mit ihren Ideen, wenn sie speculativ verfahren wollte, immer überschwenglich wurde, zum erstenmale objective, obgleich nur praktische Realität zu geben vermag und ihren transscendenten Gebrauch in einen immanenten, (im Felde der Erfahrung durch Ideen selbst wirkende Ursache zu sein,) verwandelt.

Die Bestimmung der Causalität der Wesen in der Sinnenwelt, als einer solchen, konnte niemals unbedingt sein, und dennoch muss es zu aller Reihe der Bedingungen nothwendig etwas Unbedingtes, mithin auch eine sich gänzlich von selbst bestimmende Causalität geben. Daher war die Idee der Freiheit, als eines Vermögens absoluter Spontaneität, nicht ein Bedürfniss, sondern, was deren Möglichkeit betrifft, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft. Allein da es schlechterdings unmöglich ist, ihr gemäss ein Beispiel in irgend einer Erfahrung zu geben, weil unter den Ursachen der Dinge, als Erscheinungen, keine Bestimmung der Causalität, die schlechterdings unbedingt wäre, angetroffen werden kann, so konnten wir nur den Gedanken von einer freihandelnden Ursache, wenn wir diesen auf ein Wesen in der Sinnenwelt, sofern es andererseits auch als Noumenon betrachtet wird,

anwenden, vertheidigen, indem wir zeigten, dass es sich nicht widerspreche, alle seine Handlungen als physisch bedingt, sofern sie Erscheinungen sind, und doch zugleich die Causalität derselben, sofern das handelnde Wesen ein Verstandeswesen ist, als physisch unbedingt anzusehen, und so den Begriff der Freiheit zum regulativen Princip der Vernunft zu machen, wodurch ich zwar den Gegenstand, dem dergleichen Causalität beigelegt wird, gar nicht erkenne, was er sei, aber doch das Hinderniss wegnehme, indem ich einerseits in der Erklärung der Weltbegebenheiten, mithin auch der Handlungen vernünftiger Wesen, dem Mechanismus der Naturnothwendigkeit, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen, Gerechtigkeit widerfahren lasse, andererseits aber der speculativen Vernunft den für sie leeren Platz offen erhalte, nämlich das Intelligible, um das Unbedingte dahin zu versetzen. Ich konnte aber diesen Gedanken nicht realisiren, d. i. ihn nicht in Erkenntniss eines so handelnden Wesens, auch nur blos seiner Möglichkeit nach verwandeln. Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität in einer intelligiblen Welt, (durch Freiheit,) nämlich das moralische Gesetz aus. Hiedurch wächst nun zwar der speculativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objective und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird. Selbst den Begriff der Causalität, dessen Anwendung, mithin auch Bedeutung, eigentlich nur in Beziehung auf Erscheinungen, um sie zu Erfahrungen zu verknüpfen, stattfindet, (wie die Kritik der reinen Vernunft beweist,) erweitert sie nicht so, dass sie seinen Gebrauch über gedachte Grenzen ausdehne. Denn wenn sie darauf ausginge, so müsste sie zeigen wollen, wie das logische Verhältniss des Grundes und der Folge bei einer andern Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa noumenon* möglich sei; welches sie gar nicht leisten kann, worauf sie aber auch als praktische Vernunft gar nicht Rücksicht nimmt, indem sie nur den Bestimmungsgrund der Causalität des Menschen, als Sinnenwesens, (welche gegeben ist,) in der reinen Vernunft, (die darum praktisch heisst,) setzt, und also den Begriff der Ursache selbst, von dessen Anwendung auf Objecte zum Behuf theoretischer Erkenntnisse sie hier gänzlich abstrahiren kann, (weil dieser Begriff immer im Verstande, auch unabhängig von aller Anschauung, *a priori* angetroffen wird,) nicht um Gegenstände zu erkennen, sondern die Cau-

salität in Ansehung derselben überhaupt zu bestimmen, also in keiner andern, als praktischen Absicht braucht, und daher den Bestimmungsgrund des Willens in die intelligible Ordnung der Dinge verlegen kann, indem sie zugleich gerne gesteht, das, was der Begriff der Ursache zur Erkenntniss dieser Dinge für eine Bestimmung haben möge, gar nicht zu verstehen. Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der Sinnenwelt muss sie allerdings auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine That hervorbringen. Aber den Begriff, den sie von ihrer eigenen Causalität als Noumenon macht, braucht sie nicht theoretisch zum Behuf der Erkenntniss ihrer übersinnlichen Existenz zu bestimmen, und also ihm sofern Bedeutung geben zu können. Denn Bedeutung bekommt er ohnedem, obgleich nur zum praktischen Gebrauche, nämlich durchs moralische Gesetz. Auch theoretisch betrachtet, bleibt er immer ein reiner *a priori* gegebener Verstandesbegriff, der auf Gegenstände angewandt werden kann, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden; wiewohl er im letzteren Falle keine bestimmte theoretische Bedeutung und Anwendung hat, sondern blos ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke des Verstandes von einem Objecte überhaupt ist. Die Bedeutung, die ihm die Vernunft durchs moralische Gesetz verschafft, ist lediglich praktisch, da nämlich die Idee des Gesetzes einer Causalität (des Willens) selbst Causalität hat, oder ihr Bestimmungsgrund ist.

II.

Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche,

zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich ist.

An dem moralischen Princip haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegsetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligiblen Welt gehörig bestimmbar sei, mithin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht blos als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt, (wie es nach

der Kritik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte,) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unser Erkenntniss über die Grenzen der letzteren erweitert, welche Anmassung doch die Kritik der reinen Vernunft in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen ebenderselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?

David Hume, von dem man sagen kann, dass er alle Anfechtung der Rechte einer reinen Vernunft, welche eine gänzliche Untersuchung derselben nothwendig machten, eigentlich anfing, schloss so. Der Begriff der Ursache ist ein Begriff, der die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Existenz des Verschiedenen, und zwar, sofern es verschieden ist, enthält, so: dass, wenn A gesetzt wird, ich erkenne, dass etwas davon ganz Verschiedenes, B, nothwendig auch existiren müsse. Nothwendigkeit kann aber nur einer Verknüpfung beigelegt werden, sofern sie *a priori* erkannt wird; denn die Erfahrung würde von einer Verbindung nur zu erkennen geben, dass sie sei, aber nicht, dass sie so nothwendiger Weise sei. Nun ist es, sagt er, unmöglich, die Verbindung, die zwischen einem Dinge und einem anderen, (oder einer Bestimmung und einer anderen, ganz von ihr verschiedenen,) wenn sie nicht in der Wahrnehmung gegeben werden, *a priori* und als nothwendig zu erkennen. Also ist der Begriff einer Ursache selbst lügenhaft und betrügerisch, und ist, am gelindesten davon zu reden, eine sofern noch zu entschuldigende Täuschung, da die Gewohnheit (eine subjective Nothwendigkeit) gewisse Dinge, oder ihre Bestimmungen öfters neben oder nach einander, ihrer Existenz nach als sich beigesellt, wahrzunehmen, unvermerkt für eine objective Nothwendigkeit, in den Gegenständen selbst eine solche Verknüpfung zu setzen, genommen, und so der Begriff einer Ursache erschlichen und nicht rechtmässig erworben ist, ja auch niemals erworben oder beglaubigt werden kann, weil er eine an sich nichtige, chimärische, vor keiner Vernunft haltbare Verknüpfung fordert, der gar kein Object jemals correspondiren kann. – So ward nun zuerst in Ansehung alles Erkenntnisses, das die Existenx der Dinge betrifft, (die Mathematik blieb also davon noch ausgenommen,) der Empirismus als die einzige Quelle der Principien eingeführt, mit ihm aber zugleich der härteste Skepticismus selbst in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft (als Philosophie).

Denn wir können, nach solchen Grundsätzen, niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schliessen, (denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung enthält, erfordert werden,) sondern nur nach der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten, welche Erwartung aber niemals sicher ist, sie mag auch noch so oft eingetroffen sein: Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen: es müsse etwas vor ihr vorhergegangen sein, worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben, und also, wenn man auch noch so öftere Fälle kennete, wo dergleichen vorherging, so dass eine Regel davon abgezogen werden konnte, so könnte man darum es nicht als immer und nothwendig sich auf die Art zutragend annehmen, und so müsse man dem blinden Zufalle, bei welchem aller Vernunftgebrauch aufhört, auch sein Recht lassen; welches denn den Skepticismus, in Ansehung der von Wirkungen zu Ursachen aufsteigenden Schlüsse, fest gründet und unwiderleglich macht.

Die Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume dafür hielt, dass ihre Sätze alle analytisch wären, d. i. von einer Bestimmung zur andern, um der Identität willen, mithin nach dem Satze des Widerspruchs fortschritten, (welches aber falsch ist, indem sie vielmehr alle synthetisch sind, und, obgleich z. B. die Geometrie es nicht mit der Existenz der Dinge, sondern nur ihrer Bestimmung *a priori* in einer möglichen Anschauung zu thun hat, dennoch ebenso gut, wie durch Causalbegriffe, von einer Bestimmung *A* zu einer ganz verschiedenen *B*, als dennoch mit jener nothwendig verknüpft, übergeht.) Aber endlich muss jene wegen ihrer apodiktischen Gewissheit so hochgepriesene Wissenschaft doch dem Empirismus in Grundsätzen, aus demselben Grunde, warum Hume an der Stelle der objectiven Nothwendigkeit in dem Begriffe der Ursache die Gewohnheit setzte, auch unterliegen und sich unangesehen alles ihres Stolzes gefallen lassen, ihre kühnen, *a priori* Beistimmung gebietenden Ansprüche herabzustimmen, und den Beifall für die Allgemeingültigkeit ihrer Sätze von der Gunst der Beobachter erwarten, die als Zeugen es doch nicht weigern würden zu gestehen, dass sie das, was der Geometer als Grundsätze vorträgt, jederzeit auch so wahrgenommen hätten, folglich, ob es gleich eben nicht nothwendig wäre, doch fernerhin, es so erwarten zu dürfen, erlauben würden. Auf diese Weise führt Hume's Empirismus in Grundsätzen auch unvermeidlich auf den Skepticismus, selbst in Ansehung der Mathematik, folglich in allem

wissenschaftlichen theoretischem Gebrauche der Vernunft, (denn dieser gehört entweder zur Philosophie, oder zur Mathematik.) Ob der gemeine Vernunftgebrauch (bei einem so schrecklichen Umsturz, als man den Häuptern der Erkenntniss begegnen sieht,) besser durchkommen, und nicht vielmehr noch unwiederbringlicher in eben diese Zerstörung alles Wissens werde verwickelt werden, mithin ein allgemeiner Skepticismus nicht aus denselben Grundsätzen folgen müsse, (der freilich aber nur die Gelehrten treffen würde,) das will ich Jeden selbst beurtheilen lassen.

Was nun meine Bearbeitung in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, die zwar durch jene Hume'sche Zweifellehre veranlasst ward, doch viel weiter ging, und das ganze Feld der reinen theoretischen Vernunft im synthetischen Gebrauche, mithin auch desjenigen, was man Metaphysik überhaupt nennt, befassete: so verfuhr ich, in Ansehung der den Begriff der Causalität betreffenden Zweifel des schottischen Philosophen, auf folgende Art. Dass Hume, wenn er, (wie es doch auch fast überall geschieht,) die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm, den Begriff der Ursache für trüglich und falsches Blendwerk erklärte, daran that er ganz Recht; denn von Dingen an sich selbst und deren Bestimmungen als solchen kann nicht eingesehen werden, wie darum, weil etwas A gesetzt wird, etwas Anderes B auch nothwendig gesetzt werden müsse, und also konnte er eine solche Erkenntniss *a priori* von Dingen an sich selbst gar nicht einräumen. Einen empirischen Ursprung dieses Begriffs konnte der scharfsinnige Mann noch weniger verstatten, weil dieser geradezu der Nothwendigkeit der Verknüpfung widerspricht, welche das Wesentliche des Begriffs der Causalität ausmacht; mithin ward der Begriff in die Acht erklärt, und in seine Stelle trat die Gewohnheit im Beobachten des Laufs der Wahrnehmungen.

Aus meinen Untersuchungen aber ergab es sich, dass die Gegenstände, mit denen wir es in der Erfahrung zu thun haben, keinesweges Dinge an sich selbst, sondern blos Erscheinungen sind, und dass, obgleich bei Dingen an sich selbst gar nicht abzusehen ist, ja unmöglich ist einzusehen, wie, wenn A gesetzt wird, es widersprechend sein solle, B, welches von A ganz verschieden ist, nicht zu setzen, (die Nothwendigkeit der Verknüpfung zwischen A als Ursache und B als Wirkung,) es sich doch ganz wohl denken lasse, dass sie als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise (z. B. in Ansehung der Zeitverhältnisse) nothwendig verbunden sein müssen und nicht getrennt werden können,

ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittelst deren diese Erfahrung möglich ist, in welcher sie Gegenstände und uns allein erkennbar sind. Und so fand es sich auch in der That; so dass ich den Begriff der Ursache nicht allein nach seiner objectiven Realität in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung beweisen, sondern ihn auch, als Begriff *a priori*, wegen der Nothwendigkeit der Verknüpfung, die er bei sich führt, deduciren d. i. seine Möglichkeit aus reinem Verstande, ohne empirische Quellen darthun, und so, nach Wegschaffung des Empirismus seines Ursprungs die unvermeidliche Folge desselben, nämlich den Skepticismus, zuerst in Ansehung der Naturwissenschaft, dann auch, wegen des ganz vollkommen aus denselben Gründen Folgenden in Ansehung der Mathematik, beider Wissenschaften, die auf Gegenstände möglicher Erfahrung bezogen werden, und hiemit den totalen Zweifel an allem, was theoretische Vernunft einzusehen behauptet, aus dem Grunde heben konnte.

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Causalität (und so auch aller übrigen, denn ohne sie lässt sich kein Erkenntniss des Existirenden zu Stande bringen,) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über diese ihre Grenze hinaus liegen? Denn ich habe die objective Realität dieser Begriffe nur in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung deduciren können. Aber eben dieses, dass ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, dass ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht *a priori* bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande gibt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden. Wenn etwas noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung dieser Kategorien, und namentlich der Causalität, auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, welche, wo sie nicht gegeben ist, die Anwendung zum Behuf der theoretischen Erkenntniss des Gegenstandes, als Noumenon, unmöglich macht, die also, wenn es Jemand darauf wagt, (wie auch in der Kritik der reinen Vernunft geschehen,) gänzlich verwehrt wird, indessen dass doch immer die objective Realität des Begriffs bleibt, auch von Noumenen gebraucht werden kann, aber ohne diesen Begriff theoretisch im mindesten bestimmen und dadurch ein Erkenntniss bewirken zu können. Denn dass dieser Begriff auch in Beziehung auf ein Object nichts Unmögliches enthalte, war dadurch bewiesen, dass ihm sein Sitz im reinen Verstande bei aller Anwendung auf Gegenstände der Sinne gesichert war, und ob er

gleich hernach etwa, auf Dinge an sich selbst, (die nicht Gegenstände der Erfahrung sein können,) bezogen, keiner Bestimmung zur Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes, zum Behuf einer theoretischen Erkenntniss fähig ist, so konnte er doch immer noch zu irgend einem anderen, (vielleicht dem praktischen) Behuf einer Bestimmung zur Anwendung desselben fähig sein, welches nicht sein würde, wenn, nach HUME, dieser Begriff der Causalität etwas, das überall zu denken unmöglich ist, enthielte.

Um nun diese Bedingung der Anwendung des gedachten Begriffs auf Noumenen ausfindig zu machen, dürfen wir nur zurücksehen, weswegen wir nicht mit der Anwendung desselben auf Erfahrungsgegenstände zufrieden sind, sondern ihn auch gern von Dingen an sich selbst brauchen möchten. Denn da zeigt sich bald, dass es nicht eine theoretische, sondern praktische Absicht sei, welche uns dieses zur Nothwendigkeit macht. Zur Speculation würden wir, wenn es uns damit auch gelänge, doch keinen wahren Erwerb in Naturkenntniss und überhaupt in Ansehung der Gegenstände, die uns irgend gegeben werden mögen, machen, sondern allenfalls einen weiten Schritt vom Sinnlichbedingten, (bei welchem zu bleiben und die Kette der Ursachen fleissig durchzuwandern wir so schon genug zu thun haben,) zum Uebersinnlichen thun, um unser Erkenntniss von der Seite der Gründe zu vollenden und zu begrenzen, indessen dass immer eine unendliche Kluft zwischen jener Grenze und dem, was wir kennen, unausgefüllt übrig bliebe, und wir mehr einer eitlen Fragsucht, als einer gründlichen Wissbegierde Gehör gegeben hätten.

Ausser dem Verhältnisse aber, darin der Verstand zu Gegenständen (im theoretischen Erkenntnisse) steht, hat er auch eines zum Begehrungsvermögen, das darum der Wille heisst, und der reine Wille, sofern der reine Verstand, (der in solchem Falle Vernunft heisst,) durch die blose Vorstellung eines Gesetzes praktisch ist. Die objective Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze *a priori* gleichsam durch ein Factum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Principien beruht. Im Begriffe eines Willens aber ist der Begriff der Causalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Causalität mit Freiheit, d. i. die nicht nach Naturgesetzen bestimmbar, folglich keiner empirischen Anschauung, als Beweises seiner Realität fähig ist, dennoch

aber in dem reinen praktischen Gesetze *a priori* seine objective Realität, doch, (wie leicht einzusehen,) nicht zum Behufe des theoretischen, sondern blos praktischen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigt. Nun ist der Begriff eines Wesens, das freien Willen hat, der Begriff einer *causa noumenon*, und dass sich dieser Begriff nicht selbst widerspreche, davor ist man schon dadurch gesichert, dass der Begriff einer Ursache, als gänzlich vom reinen Verstande entsprungen, zugleich auch seiner objectiven Realität nach in Ansehung der Gegenstände überhaupt durch die Deduction gesichert, dabei seinem Ursprunge nach von allen sinnlichen Bedingungen unabhängig, also für sich auf Phänomene nicht eingeschränkt, (es sei denn, wo ein theoretischer bestimmter Gebrauch davon gemacht werden wollte,) auf Dinge als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden könne. Weil aber dieser Anwendung keine Anschauung, als die jederzeit nur sinnlich sein kann, untergelegt werden kann, so ist *causa noumenon* in Ansehung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, obgleich ein möglicher, denkbarer, dennoch leerer Begriff. Nun verlange ich aber auch dadurch nicht die Beschaffenheit eines Wesens, sofern es einen reinen Willen hat, theoretisch zu kennen; es ist mir genug, es dadurch nur als ein solches zu bezeichnen, mithin nur den Begriff der Causalität mit dem der Freiheit (und was davon unzertrennlich ist, mit dem moralischen Gesetze, als Bestimmungsgrunde derselben,) zu verbinden; welche Befugniss mir vermöge des reinen, nicht empirischen Ursprungs des Begriffs der Ursache allerdings zusteht, indem ich davon keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf das moralische Gesetz, das seine Realität bestimmt, d. i. nur einen praktischen Gebrauch zu machen mich befugt halte.

Hätte ich, mit Hume, dem Begriffe der Causalität die objective Realität im praktischen Gebrauche nicht allein in Ansehung der Sachen an sich selbst (des Uebersinnlichen), sondern auch in Ansehung der Gegenstände der Sinne genommen; so wäre er aller Bedeutung verlustig, und als ein theoretisch unmöglicher Begriff für gänzlich unbrauchbar erklärt worden, und da von Nichts sich auch kein Gebrauch machen lässt, der praktische Gebrauch eines theoretisch-nichtigen Begriffs ganz ungereimt gewesen. Nun aber der Begriff einer empirisch unbedingten Causalität theoretisch zwar leer (ohne darauf sich schickende Anschauung), aber immer doch möglich ist und sich auf ein unbestimmt Object bezieht, statt dieses aber ihm doch an dem moralischen Gesetze, folglich in praktischer Beziehung Bedeutung gegeben wird, so habe ich zwar

keine Anschauung, die ihm seine objective theoretische Realität bestimmte, aber er hat nichtsdestoweniger wirkliche Anwendung, die sich in Concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen lässt, d. i. praktische Realität, die angegeben werden kann; welches denn zu seiner Berechtigung selbst in Absicht auf Noumenen hinreichend ist.

Aber diese einmal eingeleitete objective Realität eines reinen Verstandesbegriffs im Felde des Uebersinnlichen gibt nunmehr allen übrigen Kategorien, obgleich immer nur, sofern sie mit dem Bestimmungsgrunde des reinen Willens (dem moralischen Gesetze) in n o t h w e n d i g e r Verbindung stehen, auch objective, nur keine andere, als blos praktisch-anwendbare Realität, indessen sie auf theoretische Erkenntnisse dieser Gegenstände, als Einsicht der Natur derselben durch reine Vernunft, nicht den mindesten Einfluss hat, um dieselbe zu erweitern. Wie wir denn auch in der Folge finden werden, dass sie immer nur auf Wesen als I n t e l l i g e n z e n, und an diesen auch nur auf das Verhältniss der V e r n u n f t zum W i l l e n, mithin immer nur aufs P r a k t i s c h e Beziehung haben und weiter hinaus sich kein Erkenntniss derselben anmassen; was aber mit ihnen in Verbindung noch sonst für Eigenschaften, die zur theoretischen Vorstellungsart solcher übersinnlichen Dinge gehören, herbeigezogen werden möchten, diese insgesammt alsdenn gar nicht zum Wissen, sondern nur zur Befugniss, (in praktischer Absicht aber gar zur Nothwendigkeit) sie anzunehmen und vorauszusetzen gezählt werden, selbst da, wo man übersinnliche Wesen (als Gott) nach einer Analogie, d. i. dem reinen Vernunftverhältnisse, dessen wir in Ansehung der sinnlichen uns praktisch bedienen, annimmt, und so der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung aufs Uebersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, zum Schwärmen ins Ueberschwengliche nicht den mindesten Vorschub gibt.

Der Analytik der praktischen Vernunft

zweites Hauptstück.

Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft.

Unter einem Begriffe der praktischen Vernunft verstehe ich die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Ein Gegenstand der praktischen Erkenntniss, als einer solchen, zu sein, bedeutet also nur die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegentheil, wirklich gemacht würde, und die Beurtheilung, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten, (worüber die Erfahrung urtheilen muss,) ein gewisses Object wirklich werden würde. Wenn das Object als der Bestimmungsgrund unseres Begehrungsvermögens angenommen wird, so muss die physische Möglichkeit desselben durch freien Gebrauch unserer Kräfte vor der Beurtheilung, ob es ein Gegenstand der praktischen Vernunft sei oder nicht, vorangehen. Dagegen wenn das Gesetz *a priori* als der Bestimmungsgrund der Handlung, mithin diese als durch reine praktische Vernunft bestimmt betrachtet werden kann, so ist das Urtheil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von der Vergleichung mit unserem physischen Vermögen ganz unabhängig, und die Frage ist nur, ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objects gerichtet ist, wollen dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre; mithin muss die moralische Möglichkeit der Handlung vorangehen; denn da ist nicht der Gegenstand, sondern das Gesetz des Willens der Bestimmungsgrund derselben.

Die alleinigen Objecte einer praktischen Vernunft sind also die vom Guten und Bösen. Denn durch das Erstere versteht man einen nothwendigen Gegenstand des Begehrungs-, durch das Zweite das Verabscheuungsvermögens, Beides aber nach einem Princip der Vernunft.

Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas sein, dessen Existenz Lust verheisst und so die Causalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d. i. das Begehrungsvermögen bestimmt. Weil es nun unmöglich ist *a priori* einzusehen, welche Vorstellung mit Lust, welche hingegen mit Unlust werde begleitet sein, so käme es lediglich auf Erfahrung an, es auszumachen, was unmittelbar gut oder böse sei. Die Eigenschaft des Subjects, worauf in Beziehung diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust, als eine dem inneren Sinne angehörige Receptivität und so würde der Begriff von dem, was unmittelbar gut ist, nur auf das gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden ist, und der von dem Schlechthin-Bösen auf das, was unmittelbar Schmerz erregt, allein bezogen werden müssen. Weil aber das dem Sprachgebrauche schon zuwider ist, der das Angenehme vom Guten, das Unangenehme vom Bösen unterscheidet und verlangt, dass Gutes und Böses jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die sich allgemein mittheilen lassen, und nicht durch blose Empfindung, welche sich auf einzelne Objecte und deren Empfänglichkeit einschränkt, beurtheilt werde, gleichwohl aber für sich selbst mit keiner Vorstellung eines Objects *a priori* eine Lust oder Unlust unmittelbar verbunden werden kann, so würde der Philosoph, der sich genöthigt glaubte, ein Gefühl der Lust seiner praktischen Beurtheilung zum Grunde legen, gut nennen, was ein Mittel zum Angenehmen, und Böses, was Ursache der Unannehmlichkeit und des Schmerzes ist; denn die Beurtheilung des Verhältnisses der Mittel zu Zwecken gehört allerdings zur Vernunft. Obgleich aber Vernunft allein vermögend ist, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Absichten einzusehen, (so dass man auch den Willen durch das Vermögen der Zwecke definiren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien sind,) so würden doch die praktischen Maximen, die aus dem obigen Begriffe des Guten blos als Mittel folgten, nie etwas für sich selbst, sondern immer nur irgendwozu Gutes zum Gegenstande des Willens enthalten; das Gute würde jederzeit blos das

Nützliche sein, und das, wozu es nutzt, müsste allemal ausserhalb dem Willen in der Empfindung liegen. Wenn diese nun, als angenehme Empfindung, vom Begriffe des Guten unterschieden werden müsste, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas Anderem, nämlich irgend einer Annehmlichkeit, gesucht werden müssen.

Es ist eine alte Formel der Schulen: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali;* und sie hat einen oft richtigen, aber auch der Philosophie oft sehr nachtheiligen Gebrauch, weil die Ausdrücke des *boni* und *mali* eine Zweideutigkeit enthalten, daran die Einschränkung der Sprache Schuld ist, nach welcher sie eines doppelten Sinnes fähig sind und daher die praktischen Gesetze unvermeidlich auf Schrauben stellen, und die Philosophie, die im Gebrauche derselben gar wohl der Verschiedenheit des Begriffs bei demselben Worte inne werden, aber doch keine besonderen Ausdrücke dafür finden kann, zu subtilen Distinctionen nöthigen, über die man sich nachher nicht einigen kann, indem der Unterschied durch keinen angemessenen Ausdruck unmittelbar bezeichnet werden konnte.*

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für *bonum* das Gute und das Wohl, für *malum* das Böse und das Uebel (oder Weh); so dass es zwei ganz verschiedene Beurtheilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Hieraus folgt schon, dass obiger psychologischer Satz wenigstens noch sehr ungewiss sei, wenn er so übersetzt wird: wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser Wohl oder Weh; dagegen er, wenn man ihn so gibt: wir wollen, nach Anweisung der Vernunft, nichts, als nur sofern wir es für gut oder böse halten, ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt wird.

* Ueberdem ist der Ausdruck *sub ratione boni* auch zweideutig. Denn er kann so viel sagen: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, so dass entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines guten, oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das: *sub ratione boni*, im ersteren Falle bedeuten würde: wir wollen etwas unter der Idee des Guten; im zweiten: zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muss.

Das Wohl oder Uebel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Object begehren oder verabscheuen, so geschieht es, nur sofern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, sofern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung, (dadurch ein Object wirklich werden kann,) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.

Man mochte also immer den Stoiker auslachen, der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (*κακόν*, *malum*) seist! er hatte doch Recht. Ein Uebel war es, das fühlte er und das verrieth sein Geschrei; aber dass ihm dadurch ein Böses anhänge, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Werth seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Werth seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Muth niederschlagen müssen; aber der Schmerz diente nur zur Veranlassung, ihn zu erheben, wenn er sich bewusst war, dass er ihn durch keine unrechte Handlung verschuldet und sich dadurch strafwürdig gemacht habe.

Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens sein, und das Böse in den Augen von Jedermann ein Gegenstand des Abscheues; mithin bedarf es, ausser dem Sinne, zu dieser Beurtheilung noch Vernunft. So ist es mit der Wahrhaftigkeit im Gegensatz mit der Lüge, so mit der Gerechtigkeit im Gegensatz der Gewaltthätigkeit etc. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, bisweilen gar für unmittelbar gut erklären

muss. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten lässt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er und Jedermann sie für gut. Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird, so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Jedermann gibt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge; ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht.

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unserer praktischen Vernunft gar sehr viel, und, was unsere Natur als sinnlicher Wesen betrifft, alles auf unsere Glückseligkeit an, wenn diese, wie Vernunft es vorzüglich fordert, nicht nach der vorübergehenden Empfindung, sondern nach dem Einflusse, den diese Zufälligkeit auf unsere ganze Existenz und die Zufriedenheit mit derselben hat, beurtheilt wird; aber alles überhaupt kommt darauf doch nicht an. Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen. Denn im Werthe über die blose Thierheit erhebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet; sie wäre alsdenn nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke, dazu sie Thiere bestimmt hat, auszurüsten, ohne ihn zu einem höheren Zwecke zu bestimmen. Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessirte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen.

In dieser Beurtheilung des an sich Guten und Bösen, zum Unterschiede von dem, was nur beziehungsweise auf Wohl oder Uebel so genannt werden kann, kommt es auf folgende Punkte an. Entweder ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Objecte des Begehrungsvermögens, (also blos durch die gesetzliche Form der Maxime,) alsdenn ist jenes Princip praktisches Gesetz *a priori*, und reine Vernunft wird für sich praktisch zu sein angenommen. Das Gesetz bestimmt alsdenn unmittelbar den Willen, die ihm gemässe Handlung ist an sich selbst gut, ein Wille, dessen Maxime jederzeit diesem Gesetze gemäss ist, ist schlechterdings, in aller Absicht gut, und die oberste Bedingung alles Guten: oder es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher, der ein Object der Lust oder Unlust voraussetzt, mithin etwas, das vergnügt oder schmerzt, und die Maxime der Vernunft, jene zu befördern, diese zu vermeiden, bestimmt die Handlungen, wie sie beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut sind, und diese Maximen können alsdenn niemals Gesetze, dennoch aber vernünftige, praktische Vorschriften heissen. Der Zweck selbst, das Vergnügen, das wir suchen, ist im letzteren Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl, nicht ein Begriff der Vernunft, sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung; allein der Gebrauch des Mittels dazu d. i. die Handlung, (weil dazu vernünftige Ueberlegung erfordert wird,) heisst dennoch gut, aber nicht schlechthin, sondern nur in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust; der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner Wille, der nur auf das geht, wobei reine Vernunft für sich selbst praktisch sein kann.

Hier ist nun der Ort, das Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft zu erklären, dass nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze, (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste,) sondern nur, (wie hier auch geschieht,) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse. Wenn wir nämlich auch nicht wüssten, dass das Princip der Sittlichkeit ein reines *a priori* den Willen bestimmendes Gesetz sei, so müssten wir doch, um nicht ganz umsonst *(gratis)* Grundsätze anzunehmen, es anfänglich

wenigstens unausgemacht lassen, ob der Wille blos empirische, oder auch reine Bestimmungsgründe *a priori* habe; denn es ist wider alle Grundregeln des philosophischen Verfahrens, das, worüber man allererst entscheiden soll, schon zum voraus als entschieden anzunehmen. Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen, als den einigen Bestimmungsgrund des Willens, angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz *a priori* zu seiner Richtschnur hatte, so könnte der Probirstein des Guten oder Bösen in nichts Anderem, als in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühle der Lust oder Unlust gesetzt werden, und der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, theils diese Lust oder Unlust im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseins, theils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen. Da nun, was dem Gefühle der Lust gemäss sei, nur durch Erfahrung ausgemacht werden kann, das praktische Gesetz aber, der Angabe nach, doch darauf, als Bedingung gegründet werden soll, so würde geradezu die Möglichkeit praktischer Gesetze *a priori* ausgeschlossen; weil man vorher nöthig zu finden meinte, einen Gegenstand für den Willen auszufinden, davon der Begriff, als eines guten, den allgemeinen, obzwar empirischen Bestimmungsgrund des Willens ausmachen müsse. Nun aber war doch vorher nöthig, zu untersuchen, ob es nicht auch einen Bestimmungsgrund des Willens *a priori* gebe, (welcher niemals irgendwo anders, als an einem reinen praktischen Gesetze, und zwar sofern dieses die blose gesetzliche Form, ohne Rücksicht auf einen Gegenstand, den Maximen vorschreibt, wäre gefunden worden.) Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, dass nicht der Begriff des Guten, als eines Gegenstandes, das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, sofern es diesen Namen schlechthin verdient, bestimme und möglich mache.

Diese Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den

veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen, (welches alsdenn nicht unmittelbar, sondern vermittelst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte,) anstatt dass sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das *a priori* und unmittelbar den Willen, und diesem gemäss allererst den Gegenstand bestimmte. Nun mochten sie diesen Gegenstand der Lust, der den obersten Begriff des Guten abgeben sollte, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gefühl, oder im Willen Gottes setzen, so war ihr Grundsatz allemal Heteronomie, sie mussten unvermeidlich auf empirische Bedingungen zu einem moralischen Gesetze stossen; weil sie ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl, welches allemal empirisch ist, gut oder böse nennen konnten. Nur ein formales Gesetz, d. i. ein solches, welches der Vernunft nichts weiter, als die Form ihrer allgemeinen Gesetzgebung zur obersten Bedingung der Maximen vorschreibt, kann *a priori* ein Bestimmungsgrund der praktischen Vernunft sein. Die Alten verriethen indessen diesen Fehler dadurch unverholen, dass sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten: ein Object, welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann, welches wir in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft uns unterfangen wollen. Die Neueren, bei denen die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten zur Nebensache geworden zu sein scheint, verstecken obigen Fehler, (wie in vielen andern Fällen,) hinter unbestimmten Worten, indessen dass man ihn gleichwohl aus ihren Systemen hervorblicken sieht, da er alsdenn allenthalben Heteronomie der praktischen Vernunft verräth, daraus nimmermehr ein *a priori* allgemein gebietendes moralisches Gesetz entspringen kann.

Da nun die Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung *a priori*, auch ein reines praktisches Princip, mithin eine Causalität der reinen Vernunft voraussetzen, so beziehen sie sich ur-

sprünglich nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewusstsein) auf Objecte, wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien der theoretisch-gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus; sondern sie sind insgesammt *modi* einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, sofern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches, als Gesetz der Freiheit, die Vernunft sich selbst gibt und dadurch sich *a priori* als praktisch beweist. Da indessen die Handlungen einerseits zwar unter einem Gesetze, das kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz der Freiheit ist, folglich zu dem Verhalten intelligibler Wesen, andererseits aber doch auch, als Begebenheiten in der Sinnenwelt zu den Erscheinungen gehören, so werden die Bestimmungen einer praktischen Vernunft nur in Beziehung auf die letztere, folglich zwar den Kategorien des Verstandes gemäss, aber nicht in der Absicht eines theoretischen Gebrauchs desselben, um das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewustsein *a priori* zu bringen, sondern nur um das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft, oder eines reinen Willens *a priori* zu unterwerfen, statthaben können.

Diese Kategorien der Freiheit, denn so wollen wir sie, statt jener theoretischen Begriffe, als Kategorien der Natur benennen, haben einen augenscheinlichen Vorzug vor den letzteren, dass, da diese nur Gedankenformen sind, welche nur unbestimmte Objecte überhaupt für jede uns mögliche Anschauung durch allgemeine Begriffe bezeichnen, diese hingegen, da sie auf die Bestimmung einer freien Willkühr gehen, (der zwar keine Anschauung völlig correspondirend gegeben werden kann, die aber, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens stattfindet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* zum Grunde liegen hat,) als praktische Elementarbegriffe statt der Form der Anschauung (Raum und Zeit), die nicht in der Vernunft selbst liegt, sondern anderwärts, nämlich von der Sinnlichkeit hergenommen werden muss, die Form eines reinen Willens in ihr, mithin dem Denkungsvermögen selbst, als gegeben zum Grunde liegen haben; dadurch es denn geschieht, dass, da es in allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft nur um die Willensbestimmung, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der Ausführung seiner Absicht zu thun ist, die praktischen Begriffe *a priori* in

Beziehung auf das oberste Princip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist. Nur muss man wohl bemerken, dass diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung von den moralisch noch unbestimmten, und sinnlich-bedingten, zu denen, die sinnlich-unbedingt, blos durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen.

Tafel der Kategorien der Freiheit

in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

1.

Der Quantität

Subjectiv, nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums.)

Objectiv, nach Principien (Vorschriften).

A priori objective sowohl, als subjective Principien der Freiheit (Gesetze).

2. Der Qualität	3. Der Relation
Praktische Regeln des Begehens (*praeceptivae*).	Auf die Persönlichkeit.
Praktische Regeln des Unterlassens (*prohibitivae*).	Auf den Zustand der Person.
Praktische Regeln der Ausnahmen (*exceptivae*).	Wechselseitig einer Person auf den Zustand der anderen.

4.

Der Modalität

Das Erlaubte und Unerlaubte.

Die Pflicht und das Pflichtwidrige.

Vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Man wird hier bald gewahr, dass in dieser Tafel die Freiheit, als eine Art von Causalität, die aber empirischen Bestimmungsgründen nicht unterworfen ist, in Ansehung der durch sie möglichen Handlungen, als Erscheinungen in der Sinnenwelt, betrachtet werde, folglich sich auf die Kategorien ihrer Naturmöglichkeit beziehe, indessen dass doch jede Kategorie so allgemein genommen wird, dass der Bestimmungsgrund jener Causalität auch ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligiblen Wesens angenommen werden kann, bis die Kategorien der Modalität den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, aber nur problematisch einleiten, welche nachher durchs moralische Gesetz allererst dogmatisch dargestellt werden können.

Ich füge hier nichts weiter zur Erklärung gegenwärtiger Tafel bei, weil sie für sich verständlich genug ist. Dergleichen nach Principien abgefasste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl, als Verständlichkeit halber sehr zuträglich. So weiss man z. B. aus obiger Tafel und der ersten Nummer derselben sogleich, wovon man in praktischen Erwägungen anfangen müsse: von den Maximen, die Jeder auf seine Neigung gründet, den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen, sofern sie in gewissen Neigungen übereinkommen, gelten, und endlich dem Gesetze, welches für Alle, unangesehen ihrer Neigungen, gilt u. s. w. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man zu leisten hat, sogar jede Frage der praktischen Philosophie, die zu beantworten, und zugleich die Ordnung, die zu befolgen ist.

Von der Typik der reinen praktischen Urtheilskraft.

Die Begriffe des Guten und Bösen bestimmen dem Willen zuerst ein Object. Sie stehen selbst aber unter einer praktischen Regel der Vernunft, welche, wenn sie reine Vernunft ist, den Willen *a priori* in Ansehung seines Gegenstandes bestimmt. Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urtheilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein *(in abstracto)* gesagt wurde, auf eine Handlung *in concreto* angewandt wird. Weil aber eine praktische Regel der reinen Vernunft erstlich, als praktisch, die Existenz eines Objects betrifft, und zweitens, als praktische Regel der reinen Vernunft, Noth-

wendigkeit in Ansehung des Daseins der Handlung bei sich führt, mithin praktisches Gesetz ist, und zwar nicht Naturgesetz, durch empirische Bestimmungsgründe, sondern ein Gesetz der Freiheit, nach welchem der Wille, unabhängig von allem Empirischen (blos durch die Vorstellung eines Gesetzes überhaupt und dessen Form) bestimmbar sein soll, alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen aber nur empirisch, d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig sein können: so scheint es widersinnisch, in der Sinnenwelt einen Fall antreffen zu wollen, der, da er immer sofern nur unter dem Naturgesetze steht, doch die Anwendung eines Gesetzes der Freiheit auf sich verstatte, und auf welchen die übersinnliche Idee des Sittlichguten, das darin *in concreto* dargestellt werden soll, angewandt werden könne. Also ist die Urtheilskraft der reinen praktischen Vernunft ebendenselben Schwierigkeiten unterworfen, als die der reinen theoretischen, welche letztere gleichwohl, aus denselben zu kommen, ein Mittel zur Hand hatte; nämlich, da es in Ansehung des theoretischen Gebrauchs auf Anschauungen ankam, darauf reine Verstandesbegriffe angewandt werden könnten, dergleichen Anschauungen, (obzwar nur von Gegenständen der Sinne,) doch *a priori*, mithin, was die Verknüpfung des Mannigfaltigen in denselben betrifft, den reinen Verstandesbegriffen *a priori* gemäss (als Schemate) gegeben werden können. Hingegen ist das Sittlichgute etwas dem Objecte nach Uebersinnliches, für das also in keiner sinnlichen Anschauung etwas Correspondirendes gefunden werden kann, und die Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft scheint daher besonderen Schwierigkeiten unterworfen zu sein, die darauf beruhen, dass ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen, als Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, und also sofern zur Natur gehören, angewandt werden soll.

Allein hier eröffnet sich doch wieder eine günstige Aussicht für die reine praktische Urtheilskraft. Es ist bei der Subsumtion einer mir in der Sinnenwelt möglichen Handlung unter einem reinen praktischen Gesetze nicht um die Möglichkeit der Handlung, als einer Begebenheit in der Sinnenwelt zu thun; denn die gehört für die Beurtheilung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, nach dem Gesetze der Causalität, eines reinen Verstandesbegriffs, für den sie ein Schema in der sinnlichen Anschauung hat. Die physische Causalität, oder die Bedingung, unter der sie stattfindet, gehört unter die Naturbegriffe, deren Schema transscendentale Einbildungskraft entwirft. Hier aber ist es nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen, sondern um das Schema,

(wenn dieses Wort hier schicklich ist,) eines Gesetzes selbst zu thun, weil Willensbestimmung, (nicht die Handlung in Beziehung auf ihren Erfolg) durchs Gesetz allein, ohne einen anderen Bestimmungsgrund, den Begriff der Causalität an ganz andere Bedingungen bindet, als diejenigen sind, welche die Naturverknüpfung ausmachen.

Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muss ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen *a priori* darzustellen,) correspondiren. Aber dem Gesetze der Freiheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität,) mithin auch dem Begriffe des Unbedingt-Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung *in concreto* untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnissvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein Schema der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne *in concreto* dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen.

Die Regel der Urtheilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest? Nach dieser Regel beurtheilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind. So sagt man: wie, wenn ein Jeder, wo er seinen Vortheil zu schaffen glaubt, sich erlaubte, zu betrügen, oder befugt hielte, sich das Leben abzukürzen, sobald ihn ein völliger Ueberdruss desselben befällt, oder Anderer Noth mit völliger Gleichgültigkeit ansähe, und du gehörtest mit zu einer solchen Ordnung der Dinge, würdest du darin wohl mit Einstimmung deines Willens sein? Nun weiss ein Jeder wohl, dass, wenn er sich ingeheim Betrug erlaubt, darum eben nicht Jedermann es auch thue, oder wenn er unbemerkt lieblos ist, nicht sofort Jedermann auch gegen ihn es sein würde; daher ist diese Vergleichung der Maxime seiner Handlungen mit einem allgemeinen Naturgesetze auch nicht der Bestimmungsgrund seines Willens. Aber das letztere ist doch ein Typus der Beurtheilung der ersteren

nach sittlichen Principien. Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich-unmöglich. So urtheilt selbst der gemeinste Verstand; denn das Naturgesetz liegt allen seinen gewöhnlichsten, selbst den Erfahrungsurtheilen immer zum Grunde. Er hat es also jederzeit bei der Hand, nur dass er in Fällen, wo die Causalität aus Freiheit beurtheilt werden soll, jenes Naturgesetz blos zum Typus eines Gesetzes der Freiheit macht, weil er, ohne etwas, was er zum Beispiele im Erfahrungsfalle machen könnte, bei Hand zu haben, dem Gesetze einer reinen praktischen Vernunft nicht den Gebrauch in der Anwendung verschaffen könnte.

Es ist also auch erlaubt, die Natur der Sinnenwelt als Typus einer intelligiblen Natur zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sondern blos die Form der Gesetzmässigkeit überhaupt, (deren Begriff auch im gemeinsten Vernunftgebrauche stattfindet, aber in keiner andern Absicht, als blos zum reinen praktischen Gebrauche der Vernunft, *a priori* bestimmt erkannt werden kann,) darauf beziehe. Denn Gesetze, als solche, sind sofern einerlei, sie mögen ihre Bestimmungsgründe hernehmen, woher sie wollen.

Uebrigens, da von allem Intelligiblen schlechterdings nichts, als (vermittelst des moralischen Gesetzes) die Freiheit, und auch diese nur, sofern sie eine von jenem unzertrennliche Voraussetzung ist, und ferner alle intelligible Gegenstände, auf welche uns die Vernunft, nach Anleitung jenes Gesetzes, etwa noch führen möchte, wiederum für uns keine Realität weiter haben, als zum Behuf desselben Gesetzes und des Gebrauches der reinen praktischen Vernunft, diese aber zum Typus der Urtheilskraft die Natur (der reinen Verstandesform derselben nach) zu gebrauchen berechtigt und auch benöthigt ist: so dient die gegenwärtige Anmerkung dazu, um zu verhüten, dass, was blos zur Typik der Begriffe gehört, nicht zu den Begriffen selbst gezählt werde. Diese also, als Typik der Urtheilskraft, bewahrt vor dem Empirismus der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe des Guten und Bösen blos in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt, obzwar diese und die unendlichen nützlichen Folgen eines durch Selbstliebe bestimmten Willens, wenn dieser sich selbst zugleich zum allgemeinen Naturgesetze machte, allerdings zum ganz angemessenen Typus für das Sittlichgute dienen kann, aber mit diesem doch nicht einerlei ist. Ebendieselbe

Typik bewahrt auch vor dem Mysticismus der praktischen Vernunft, welcher das, was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche, und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Ueberschwengliche hinausschweift. Dem Gebrauche der moralischen Begriffe ist blos der Rationalismus der Urtheilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, d. i. die Gesetzmässigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen lässt. Indessen ist die Verwahrung vor dem Empirismus der praktischen Vernunft viel wichtiger und anrathungswürdiger, weil der Mysticismus sich doch noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes zusammen verträgt und ausserdem es nicht eben natürlich und der gemeinen Denkungsart angemessen ist, seine Einbildungskraft bis zu übersinnlichen Anschauungen anzuspannen, mithin auf dieser Seite die Gefahr nicht so allgemein ist; dahingegen der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen, (worin doch, und nicht blos in Handlungen der hohe Werth besteht, den sich die Menschheit durch sie verschaffen kann und soll,) mit der Wurzel ausrottet, und ihr ganz etwas Anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, überdem auch, eben darum, mit allen Neigungen, die, (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen,) wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Princips erhoben werden, die Menschheit degradiren, und da sie gleichwohl der Sinnesart Aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist, als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

Drittes Hauptstück.

Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäss dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muss, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen; so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder *(elater animi)* der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäss ist, so wird erstlich daraus folgen: dass man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas Anderes, als das moralische Gesetz sein könne, mithin der objective Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjectiv-hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht blos den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist* desselben zu enthalten, erfüllen soll.

Da man also zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluss auf den Willen zu verschaffen, keine anderweitige Triebfeder, dabei die des moralischen Gesetzes entbehrt werden könnte, suchen muss, weil das alles lauter Gleissnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und

* Man kann von jeder gesetzmässigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei blos dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut.

sogar es bedenklich ist, auch nur neben dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (als die des Vortheils) mitwirken zu lassen; so bleibt nichts übrig, als blos sorgfältig zu bestimmen, auf welche Art das moralische Gesetz Triebfeder werde, und was, indem sie es ist, mit dem menschlichen Begehrungsvermögen, als Wirkung jenes Bestimmungsgrundes auf dasselbe, vorgehe. Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne, (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist,) das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, sofern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt, (besser zu sagen, wirken muss,) *a priori* anzuzeigen haben.

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: dass er als freier Wille, mithin nicht blos ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, blos durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder *a priori* erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht,) ist selbst Gefühl. Folglich können wir *a priori* einsehen, dass das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, dass es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen *a priori* das Verhältniss eines Erkenntnisses, (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft,) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen, (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückseligkeit heisst,) machen die Selbstsucht (*solipsismus*) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (*philautia*), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (*arrogantia*). Jene heisst besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie

alsdenn vernünftige Selbstliebe genannt wird. Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugniss sind, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit diesem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werths der Person ist, (wie wir bald deutlicher machen werden,) und alle Anmassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen das moralische Gesetz Abbruch thut, sofern jene blos auf der Sittlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder. Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellectuellen Causalität d. i. der Freiheit, so ist es, indem es im Gegensatze mit dem subjectiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, den Eigendünkel schwächt, zugleich ein Gegenstand der Achtung, und indem es ihn sogar niederschlägt, d. i. demüthigt, ein Gegenstand der grössten Achtung, mithin auch der Grund eines positiven Gefühls, das nicht empirischen Ursprungs ist, und *a priori* erkannt wird. Also ist Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellectuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig *a priori* erkennen, und dessen Nothwendigkeit wir einsehen können.

Wir haben im vorigen Hauptstück gesehen, dass alles, was sich als Object des Willens vor dem moralischen Gesetze darbietet, von den Bestimmungsgründen des Willens, unter dem Namen des Unbedingt-Guten, durch dieses Gesetz selbst, als die oberste Bedingung der praktischen Vernunft ausgeschlossen werde, und dass die blose praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung besteht, zuerst das, was an sich und schlechterdings gut ist, bestimme und die Maxime eines reinen Willens gründe, der allein in aller Absicht gut ist. Nun finden wir aber unsere Natur, als sinnlicher Wesen so beschaffen, dass die Materie des Begehrungsvermögens, (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung oder Furcht,) sich zuerst aufdringt und unser pathologisch bestimmbares Selbst, ob es gleich durch seine Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung ganz untauglich ist, dennoch, gleich als ob es unser ganzes Selbst ausmacht, seine Ansprüche vorher und als die ersten und ursprünglichen geltend zu machen bestrebt sei. Man kann diesen Hang, sich selbst nach den subjectiven Bestimmungsgründen seiner Willkühr zum objectiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu

machen, die Selbstliebe nennen, welche, wenn sie sich gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Princip macht, Eigendünkel heissen kann. Nun schliesst das moralische Gesetz, welches allein wahrhaftig, (nämlich in aller Absicht) objectiv ist, den Einfluss der Selbstliebe auf das oberste praktische Princip gänzlich aus, und thut dem Eigendünkel, der die subjectiven Bedingungen des ersteren als Gesetze vorschreibt, unendlichen Abbruch. Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Also demüthigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen, indem dieser mit demselben den sinnlichen Hang seiner Natur vergleicht. Dasjenige, dessen Vorstellung, als Bestimmungsgrund unsers Willens, uns in unserem Selbstbewusstsein demüthigt, erweckt, sofern als es positiv und Bestimmungsgrund ist, für sich Achtung. Also ist das moralische Gesetz auch subjectiv ein Grund der Achtung. Da nun alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, zur Neigung gehört, alle Neigung aber auf Gefühlen beruht, mithin was allen Neigungen insgesammt in der Selbstliebe Abbruch thut, eben dadurch nothwendig auf das Gefühl Einfluss hat, so begreifen wir, wie es möglich ist, *a priori* einzusehen, dass das moralische Gesetz, indem es die Neigungen und den Hang, sie zur obersten praktischen Bedingung zu machen, d. i. die Selbstliebe von allem Beitritte zur obersten Gesetzgebung ausschliesst, eine Wirkung aufs Gefühl ausüben könne, welche einerseits blos negativ ist, andererseits und zwar in Ansehung des einschränkenden Grundes der reinen praktischen Vernunft positiv ist, und wozu gar keine besondere Art von Gefühle, unter dem Namen eines praktischen oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zum Grunde liegend angenommen werden darf.

Die negative Wirkung auf Gefühl (der Unannehmlichkeit) ist, sowie aller Einfluss auf dasselbe, und wie jedes Gefühl überhaupt, pathologisch. Als Wirkung aber vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes, folglich in Beziehung auf eine intelligible Ursache, nämlich das Subject der reinen praktischen Vernunft, als obersten Gesetzgeberin, heisst dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar Demüthigung (intellectuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Causalität gleich-

geschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein moralisches Gefühl genannt werden.

Das moralische Gesetz also, sowie es formaler Bestimmungsgrund der Handlung ist, durch praktische reine Vernunft, sowie es zwar auch materialer, aber nur objectiver Bestimmungsgrund der Gegenstände der Handlung unter dem Namen des Guten und Bösen ist, so ist es auch subjectiver Bestimmungsgrund, d. i. Triebfeder zu dieser Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluss hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist. Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität bestimmt wäre. Denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muss von aller sinnlichen Bedingung frei sein. Vielmehr ist das sinnliche Gefühl, was allen unseren Neigungen zum Grunde liegt, zwar die Bedingung derjenigen Empfindung, die wir Achtung nennen, aber die Ursache der Bestimmung desselben liegt in der reinen praktischen Vernunft, und diese Empfindung kann daher, ihres Ursprunges wegen, nicht pathologisch, sondern muss praktisch gewirkt heissen; indem dadurch, dass die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluss, und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, das Hinderniss der reinen praktischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des ersteren relativ (in Ansehung eines durch die letztere afficirten Willens) durch die Wegschaffung des Gegengewichts im Urtheile der Vernunft hervorgebracht wird. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjectiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, dass sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft. Hiebei ist nun zu bemerken, dass, sowie die Achtung eine Wirkung aufs Gefühl, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens ist, es diese Sinnlichkeit, mithin auch die Endlichkeit solcher Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, voraussetze, und dass einem höchsten, oder auch einem von aller Sinnlichkeit freien Wesen, welchem diese also auch kein Hinderniss der praktischen Vernunft sein kann, Achtung fürs Gesetz nicht beigelegt werden könne.

Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich

durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zu Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengesetzes selbst, sondern blos zur Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Mit welchem Namen aber könnte man dieses sonderbare Gefühl, welches mit keinem pathologischen in Vergleichung gezogen werden kann, schicklicher belegen? Es ist so eigenthümlicher Art, dass es lediglich der Vernunft, und zwar der praktischen reinen Vernunft zu Gebote zu stehen scheint.

Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen. Die letztere können Neigung, und wenn es Thiere sind (z. B. Pferde, Hunde etc.) sogar Liebe, oder auch Furcht, wie das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, niemals aber Achtung in uns erwecken. Etwas, was diesem Gefühl schon näher tritt, ist Bewunderung, und diese, als Affect, das Erstaunen, kann auch auf Sachen gehen, z. B. himmelhohe Berge, die Grösse, Menge und Weite der Weltkörper, die Stärke und Geschwindigkeit mancher Thiere u. s. w. Aber alles dieses ist nicht Achtung. Ein Mensch kann mir auch ein Gegenstand der Liebe, der Furcht, oder der Bewunderung, sogar bis zum Erstaunen, und doch darum kein Gegenstand der Achtung sein. Seine scherzhafte Laune, sein Muth und Stärke, seine Macht, durch seinen Rang, den er unter Anderen hat, können mir dergleichen Empfindungen einflössen, es fehlt aber immer noch an innerer Achtung gegen ihn. FONTENELLE sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maasse, als ich mir von mir selbst nicht bewusst bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. Warum das? Sein Beispiel hält mir ein Gesetz vor, das meinen Eigendünkel niederschlägt, wenn ich es mit meinem Verhalten vergleiche, und dessen Befolgung, mithin die Thunlichkeit desselben, ich durch die That bewiesen vor mir sehe. Nun mag ich mir sogar eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewusst sein, und die Achtung bleibt doch. Denn da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer meinen Stolz nieder, wozu der Mann, den ich vor mir sehe, dessen Unlauterkeit, die ihm immer noch anhängen mag, mir nicht so, wie mir die meinige, bekannt ist, der mir also in reinerem Lichte erscheint, einen Maassstab abgibt. Achtung

ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen allenfalls äusserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden.

Die Achtung ist so wenig ein Gefühl der Lust, dass man sich ihr in Ansehung eines Menschen nur ungern überlässt. Man sucht etwas ausfindig zu machen, was uns die Last derselben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ein solches Beispiel widerfährt, schadlos zu halten. Selbst Verstorbene sind, vornehmlich wenn ihr Beispiel unnachahmlich scheint, vor dieser Kritik nicht immer gesichert. Sogar das moralische Gesetz selbst, in seiner feierlichen Majestät, ist diesem Bestreben, sich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgesetzt. Meint man wohl, dass es einer andern Ursache zuzuschreiben sei, weswegen man es gern zu unserer vertraulichen Neigung herabwürdigen möchte, und sich aus anderen Ursachen alles so bemühe, um es zur beliebten Vorschrift unseres eigenen wohlverstandenen Vortheils zu machen, als dass man der abschreckenden Achtung, die uns unsere eigene Unwürdigkeit so strenge vorhält, los werden möge? Gleichwohl ist darin doch auch wiederum so wenig Unlust, dass, wenn man einmal den Eigendünkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluss verstattet hat, man sich wiederum an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht satt sehen kann, und die Seele sich in dem Maasse selbst zu erheben glaubt, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht. Zwar können grosse Talente und eine ihnen proportionirte Thätigkeit auch Achtung, oder ein mit derselben analogisches Gefühl bewirken, es ist auch ganz anständig, es ihnen zu widmen, und da scheint es, als ob Bewunderung mit jener Empfindung einerlei sei. Allein wenn man näher zusieht, so wird man bemerken, dass, da es immer ungewiss bleibt, wie viel das angeborne Talent und wie viel Cultur durch eigenen Fleiss an der Geschicklichkeit Theil habe, so stellt uns die Vernunft die letztere muthmasslich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unseren Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder uns die Befolgung eines solchen Beispiels, in der Art, wie es uns angemessen ist, auferlegt. Sie ist also nicht blose Bewunderung, diese Achtung, die wir einer solchen Person, (eigentlich dem Gesetze, was uns ihr Beispiel vorhält,) beweisen; welches sich auch dadurch bestätigt, dass der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines solchen Mannes, (wie etwa VOLTAIRE,) sonst woher erkundigt zu haben glaubt,

alle Achtung gegen ihn aufgibt, der wahre Gelehrte aber sie noch immer wenigstens im Gesichtspunkte seiner Talente fühlt, weil er selbst in einem Geschäfte und Berufe verwickelt ist, welches die Nachahmung desselben ihm gewissermassen zum Gesetze macht.

Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, sowie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Causalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, dass sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt. Diese Einschränkung thut nun eine Wirkung aufs Gefühl, und bringt Empfindung der Unlust hervor, die aus dem moralischen Gesetze *a priori* erkannt werden kann. Da sie aber blos sofern eine negative Wirkung ist, die, als aus dem Einflusse einer reinen praktischen Vernunft entsprungen, vornehmlich der Thätigkeit des Subjects, sofern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung seines persönlichen Werths Abbruch thut, (der ohne Einstimmung mit dem moralischen Gesetze auf nichts herabgesetzt wird,) so ist die Wirkung dieses Gesetzes aufs Gefühl blos Demüthigung, welche wir also zwar *a priori* einsehen, aber an ihr nicht die Kraft des reinen praktischen Gesetzes als Triebfeder, sondern nur den Widerstand gegen Triebfedern der Sinnlichkeit erkennen können. Weil aber dasselbe Gesetz doch objectiv, d. i. in der Vorstellung der reinen Vernunft ein unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, folglich diese Demüthigung nur relativ auf die Reinigkeit des Gesetzes stattfindet, so ist die Herabsetzung der Ansprüche der moralischen Selbstschätzung, d. i. die Demüthigung auf der sinnlichen Seite, eine Erhebung der moralischen, d. i. der praktischen Schätzung des Gesetzes selbst auf der intellectuellen, mit einem Worte Achtung fürs Gesetz, also auch ein, seiner intellectuellen Ursache nach positives Gefühl, das *a priori* erkannt wird. Denn eine jede Verminderung der Hindernisse einer Thätigkeit ist Beförderung dieser Thätigkeit selbst. Die Anerkennung des moralischen Gesetzes aber ist das Bewusstsein einer Thätigkeit der praktischen Vernunft aus objectiven Gründen, die blos darum nicht ihre Wirkung in Handlungen äussert, weil subjective Ursachen (pathologische) sie hindern. Also muss die Achtung fürs moralische Gesetz auch als positive, aber indirecte Wirkung desselben aufs Gefühl, sofern jenes den hindernden Einfluss der

Neigungen durch Demüthigung des Eigendünkels schwächt, mithin als subjectiver Grund der Thätigkeit, d. i. als *Triebfeder* zu Befolgung desselben und als Grund zu Maximen eines ihm gemässen Lebenswandels angesehen werden. Aus dem Begriffe einer Triebfeder entspringt der eines *Interesse*; welches niemals einem Wesen, als was Vernunft hat, beigelegt wird, und eine *Triebfeder* des Willens bedeutet, sofern sie *durch Vernunft vorgestellt* wird. Da das Gesetz selbst in einem moralisch-guten Willen die Triebfeder sein muss, so ist das *moralische Interesse* ein reines sinnenfreies Interesse der blosen praktischen Vernunft. Auf dem Begriffe eines Interesse gründet sich auch der einer *Maxime*. Diese ist also nur alsdenn moralisch ächt, wenn sie auf dem blosen Interesse, das man an der Befolgung des Gesetzes nimmt, beruht. Alle drei Begriffe aber, der einer *Triebfeder*, eines *Interesse* und einer *Maxime* können nur auf endliche Wesen angewandt werden. Denn sie setzen insgesammt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjective Beschaffenheit seiner Willkühr mit dem objectiven Gesetze einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt; ein Bedürfniss, irgend wodurch zur Thätigkeit angetrieben zu werden, weil ein inneres Hinderniss derselben entgegensteht. Auf den göttlichen Willen können sie also nicht angewandt werden.

Es liegt so etwas Besonderes in der grenzenlosen Hochschätzung des reinen, von allem Vortheil entblössten moralischen Gesetzes, sowie es praktische Vernunft uns zur Befolgung vorstellt, deren Stimme auch den kühnsten Frevler zittern macht und ihn nöthigt, sich vor seinem Anblicke zu verbergen, dass man sich nicht wundern darf, diesen Einfluss einer bloss intellectuellen Idee aufs Gefühl für speculative Vernunft unergründlich zu finden, und sich damit begnügen zu müssen, dass man *a priori* doch noch so viel einsehen kann: ein solches Gefühl sei unzertrennlich mit der Vorstellung des moralischen Gesetzes in jedem endlichen vernünftigen Wesen verbunden. Wäre dieses Gefühl der Achtung pathologisch und also ein auf dem inneren *Sinne* gegründetes Gefühl der Lust, so würde es vergeblich sein, eine Verbindung desselben mit irgend einer Idee *a priori* zu entdecken. Nun aber ist es ein Gefühl, was blos aufs Praktische geht, und zwar der Vorstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objects desselben wegen anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein *Interesse* an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das *moralische* nennen; wie denn auch die

Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen, (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich das moralische Gefühl ist.

Das Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden, ist nun die Achtung fürs Gesetz. Das Gesetz, was diese Achtung fordert und auch einflösst, ist, wie man sieht, kein anderes, als das moralische, (denn kein anderes schliesst alle Neigungen von der Unmittelbarkeit ihres Einflusses auf den Willen aus.) Die Handlung, die nach diesem Gesetze, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, objectiv praktisch ist, heisst Pflicht, welche, um dieser Ausschliessung willen, in ihrem Begriffe praktische Nöthigung, d. i. Bestimmung zu Handlungen, so ungerne, wie sie auch geschehen mögen, enthält. Das Gefühl, das aus dem Bewusstsein dieser Nöthigung entspringt, ist nicht pathologisch, als ein solches, was von einem Gegenstande der Sinne gewirkt würde, sondern allein praktisch, d. i. durch eine vorhergehende (objective) Willensbestimmung und Causalität der Vernunft möglich. Es enthält also, als Unterwerfung unter ein Gesetz, d. i. als Gebot, (welches für das sinnlich-afficirte Subject Zwang ankündigt,) keine Lust, sondern, sofern, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang blos durch Gesetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch Erhebung, und die subjective Wirkung aufs Gefühl, sofern davon reine praktische Vernunft die alleinige Ursache ist, kann also blos Selbstbilligung in Ansehung der letzteren heissen, indem man sich dazu ohne alles Interesse, blos durchs Gesetz bestimmt erkennt, und sich nunmehro eines ganz anderen, dadurch subjectiv hervorgebrachten Interesse, welches rein praktisch und frei ist, bewusst wird, welches an einer pflichtmässigen Handlung zu nehmen, nicht etwa eine Neigung anräthig ist, sondern die Vernunft durchs praktische Gesetz schlechthin gebietet und auch wirklich hervorbringt, darum aber einen ganz eigenthümlichen Namen, nämlich den der Achtung, führt.

Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung, objectiv, Uebereinstimmung mit dem Gesetze, an der Maxime derselben aber, subjectiv, Achtung fürs Gesetz, als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewusstsein, pflichtmässig, und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das Erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen blos die Bestimmungsgründe des Willens

gewesen wären, das Zweite aber, (die Moralität,) der moralische Werth lediglich darin gesetzt werden muss, dass die Handlung aus Pflicht, d. i. blos um des Gesetzes willen geschehe.*

Es ist von der grössten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurtheilungen auf das subjective Princip aller Maximen mit der äussersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Nothwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde. Für Menschen und alle erschaffene vernünftige Wesen ist die moralische Nothwendigkeit Nöthigung, d. i. Verbindlichkeit, und jede darauf gegründete Handlung als Pflicht, nicht aber als eine von uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen. Gleich als ob wir es dahin jemals bringen könnten, dass ohne Achtung fürs Gesetz, welche mit Furcht oder wenigstens Besorgniss vor Uebertretung verbunden ist, wir, wie die über alle Abhängigkeit erhabene Gottheit, von selbst, gleichsam durch eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze, (welches also, da wir niemals versucht werden können, ihm untreu zu werden, wohl endlich gar aufhören könnte, für uns Gebot zu sein,) jemals in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen könnten.

Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der Heiligkeit, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht, der moralischen Nöthigung und der Bestimmung der Handlungen desselben durch Achtung für dies Gesetz und aus Ehrfurcht für seine Pflicht. Ein anderes subjectives Princip muss zur Triebfeder nicht angenommen werden; denn sonst kann zwar die Handlung, wie das Gesetz sie vorschreibt, ausfallen, aber, da sie zwar pflichtmässig ist, aber nicht aus Pflicht geschieht, so ist die Gesinnung dazu nicht moralisch, auf die es doch in dieser Gesetzgebung eigentlich ankömmt.

* Wenn man den Begriff der Achtung für Personen, sowie er vorher dargelegt worden, genau erwägt, so wird man gewahr, dass sie immer auf dem Bewusstsein einer Pflicht beruhe, die uns ein Beispiel vorhält, und dass also Achtung niemals einen andern, als moralischen Grund haben könne, und es sehr gut, sogar in psychologischer Absicht zur Menschenkenntniss sehr nützlich sei, allerwärts, wo wir diesen Ausdruck brauchen, auf die geheime und wundernswürdige, dabei aber oft vorkommende Rücksicht, die der Mensch in seinen Beurtheilungen aufs moralische Gesetz nimmt, Acht zu haben.

Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpuncte unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmassen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und als vom Gebote unabhängig, blos aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes, (ob es gleich unsere eigene Vernunft gibt,) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, dass wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenngleich dem Gesetze gemäss, doch worin anders, als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenngleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.

Hiemit stimmt aber die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst,* ganz wohl zusammen. Denn es fordert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überlässt es nicht der beliebigen Wahl, sich diese zum Princip zu machen. Aber Liebe zu Gott als Neigung (pathologische Liebe) ist unmöglich; denn er ist kein Gegenstand der Sinne. Ebendieselbe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden; denn es steht in keines Menschen Vermögen, Jemanden blos auf Befehl zu lieben. Also ist es blos die praktische Liebe, die in jenem Kern aller Gesetze verstanden wird. Gott lieben heisst in dieser Bedeutung, seine Gebote gerne thun; den Nächsten lieben heisst,

---

* Mit diesem Gesetze macht das Princip der eigenen Glückseligkeit, welches Einige zum obersten Grundsatze der Sittlichkeit machen wollen, einen seltsamen Contrast. Dieses würde so lauten: liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen.

alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht diese Gesinnung in pflichtmässigen Handlungen zu haben, sondern blos darnach zu streben gebieten. Denn ein Gebot, dass man etwas gerne thun soll, ist in sich widersprechend, weil, wenn wir, was uns zu thun obliege, schon von selbst wissen, wenn wir uns überdem auch bewusst wären, es gerne zu thun, ein Gebot darüber ganz unnöthig, und, thun wir es zwar, aber eben nicht gerne, sondern nur aus Achtung fürs Gesetz, ein Gebot, welches diese Achtung eben zur Triebfeder der Maxime macht, gerade der gebotenen Gesinnung zuwider wirken würde. Jenes Gesetz aller Gesetze stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen. Könnte nämlich ein vernünftig Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralische Gesetze völlig gerne zu thun, so würde das so viel bedeuten, als: es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die es zur Abweichung von ihnen reizte; denn die Ueberwindung einer solchen kostet dem Subject immer Aufopferung, bedarf also Selbstzwang, d. i. innere Nöthigung zu dem, was man nicht ganz gern thut. Zu dieser Stufe der moralischen Gesinnung aber kann es ein Geschöpf niemals bringen. Denn da es ein Geschöpf, mithin in Ansehung dessen, was es zur gänzlichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert, immer abhängig ist, so kann es niemals von Begierden und Neigungen ganz frei sein, die, weil sie auf physischen Ursachen beruhen, mit dem moralischen Gesetze, das ganz andere Quellen hat, nicht von selbst stimmen, mithin es jederzeit nothwendig machen, in Rücksicht auf dieselbe die Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nöthigung, nicht auf bereitwillige Ergebenheit, sondern auf Achtung, welche die Befolgung des Gesetzes, obgleich sie ungerne geschähe, fordert, nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen, gleichwohl aber diese letztere, nämlich die blose Liebe zum Gesetze, (da es alsdenn aufhören würde, Gebot zu sein, und Moralität, die nun subjectiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde, Tugend zu sein,) sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen. Denn an dem, was wir hochschätzen, aber doch (wegen des Bewusstseins unserer Schwächen) scheuen, verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Gnüge zu thun, die

ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung in Liebe, wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetze gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen.

Diese Betrachtung ist hier nicht sowohl dahin abgezweckt, das angeführte evangelische Gebot auf deutliche Begriffe zu bringen, um der Religionsschwärmerei in Ansehung der Liebe Gottes, sondern die sittliche Gesinnung, auch unmittelbar in Ansehung der Pflichten gegen Menschen genau zu bestimmen, und einer blos moralischen Schwärmerei, welche viel Köpfe ansteckt, zu steuren, oder wo möglich vorzubeugen. Die sittliche Stufe, worauf der Mensch, (aller unserer Einsicht nach auch jedes vernünftige Geschöpf) steht, ist Achtung fürs moralische Gesetz. Die Gesinnung, die ihm, dieses zu befolgen, obliegt, ist: es aus Pflicht, nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung zu befolgen, und sein moralischer Zustand, darin er jedesmal sein kann, ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens. Es ist lauter moralische Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wozu man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen, als edler, erhabener und grossmüthiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch, (das gleichwohl, weil es uns Vernunft selbst auferlegt, sanft ist,) sie, wenngleich ungern, tragen müssten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte, und welches sie immer noch demüthigt, indem sie es befolgen (ihm gehorchen); sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würden. Denn nicht allein, dass sie durch Nachahmung solcher Thaten, nämlich aus solchem Princip, nicht im mindestem dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten, welcher in der dem Gesetze sich unterwerfenden Gesinnung, nicht in der Gesetzmässigkeit der Handlung, (das Princip möge sein, welches es auch wolle,) besteht, und die Triebfeder pathologisch (in der Sympathie oder auch Philautie), nicht moralisch (im Gesetze) setzen; so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende, phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüths, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei, zu schmeicheln, und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten, als an Verdienst, zu vergessen. Es lassen sich wohl Handlungen Anderer, die mit grosser Aufopferung, und

zwar blos um der Pflicht willen geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch auch nur sofern Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dass sie ganz aus Achtung für seine Pflicht, nicht aus Herzensaufwallungen geschehen sind. Will man Jemandem aber sie als Beispiele der Nachfolge vorstellen, so muss durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte, moralische Gefühl) zur Triebfeder gebraucht werden: die ernste, heilige Vorschrift, die es nicht unserer eitlen Selbstliebe überlässt, mit pathologischen Antrieben, (sofern sie der Moralität analogisch sind,) zu tändeln und uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun. Wenn wir nur wohl nachsuchen, so werden wir zu allen Handlungen, die anpreisungswürdig sind, schon ein Gesetz der Pflicht finden, welches gebietet und nicht auf unser Belieben ankommen lässt, was unserem Hange gefällig sein möchte. Das ist die einzige Darstellungsart, welche die Seele moralisch bildet, weil sie allein fester und genau bestimmter Grundsätze fähig ist.

Wenn Schwärmerei in der allergemeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Ueberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerei diese Ueberschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet, den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmässiger Handlungen, d. i. die moralische Triebfeder derselben irgend worin anders, als im Gesetze selbst, und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts, als in der Achtung für dies Gesetz zu setzen, mithin den alle Arroganz sowohl, als eitle Philautie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.

Wenn dem also ist, so haben nicht allein Romanschreiber oder empfindelnde Erzieher, (ob sie gleich noch so sehr wider Empfindelei eifern,) sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten eingeführt, wenngleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war; und man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen lässt,

unterworfen und dem Eigendünkel sowohl, als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniss) gesetzt habe.

Pflicht! du erhabener grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung, (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein geben selbst können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke, (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist,) unter sich hat. Es ist nichts Anderes, als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen, die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist. sofern sie zugleich zur intelligiblen Welt gehört; da es denn nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen, in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders, als mit Verehrung und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muss.

Auf diesen Ursprung gründen sich nun manche Ausdrücke, welche den Werth der Gegenstände nach moralischen Ideen bezeichnen. Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch blos als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich

selbst. Er ist nämlich das Subject des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit. Eben um dieser willen ist jeder Wille, selbst jede Person ihr eigener, auf sie selbst gerichteter Wille auf die Bedingung der Einstimmigkeit mit der Autonomie des vernünftigen Wesens eingeschränkt, es nämlich keiner Absicht zu unterwerfen, die nicht nach einem Gesetze, welches aus dem Willen des leidenden Subjects selbst entspringen könnte, möglich ist; also dieses niemals blos als Mittel, sondern zugleich selbst als Zweck zu gebrauchen. Diese Bedingung legen wir mit Recht sogar dem göttlichen Willen in Ansehung der vernünftigen Wesen in der Welt, als seiner Geschöpfe, bei, indem sie auf der Persönlichkeit derselben beruht, dadurch allein sie Zwecke an sich selbst sind.

Diese Achtung erweckende Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt, indem sie uns zugleich den Mangel der Angemessenheit unseres Verhaltens in Ansehung derselben bemerken lässt und dadurch den Eigendünkel niederschlägt, ist selbst der gemeinsten Menschenvernunft natürlich und leicht bemerklich. Hat nicht jeder auch nur mittelmässig ehrliche Mann bisweilen gefunden, dass er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdriesslichen Handel ziehen, oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, blos darum unterliess, um sich ingeheim in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im grössten Unglücke des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewusstsein aufrecht, dass er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, dass er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe? Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn Niemand wird sich die Gelegenheit dazu, auch vielleicht nicht einmal ein Leben in solchen Umständen wünschen. Aber er lebt und kann es nicht erdulden, in seinen eigenen Augen des Lebens unwürdig zu sein. Diese innere Beruhigung ist also blos negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag; nämlich sie ist die Abhaltung der Gefahr, im persönlichen Werthe zu sinken, nachdem der seines Zustandes von ihm schon gänzlich aufgegeben worden. Sie ist die Wirkung von einer Achtung für etwas ganz Anderes, als das Leben, womit in Vergleichung und Entgegensetzung das Leben vielmehr,

mit aller seiner Annehmlichkeit gar keinen Werth hat. Er lebt nur noch aus Pflicht, nicht weil er am Leben den mindesten Geschmack findet.

So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere, als das reine moralische Gesetz selber, sofern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt, und subjectiv, in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer sofern sehr pathologisch afficirten Natur bewusst sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt. Nun lassen sich mit dieser Triebfeder gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen und über das grösste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzeneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht; wenn aber auch das physische Leben hiebei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.

Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Ich verstehe unter der kritischen Beleuchtung einer Wissenschaft, oder eines Abschnitts derselben, der für sich ein System ausmacht, die

Untersuchung und Rechtfertigung, warum sie gerade diese und keine andere systematische Form haben müsse, wenn man sie mit einem anderen System vergleicht, das ein ähnliches Erkenntnissvermögen zum Grunde hat. Nun hat praktische Vernunft mit der speculativen sofern einerlei Erkenntnissvermögen zum Grunde, als beide reine Vernunft sind. Also wird der Unterschied der systematischen Form der einen von der anderen durch Vergleichung beider bestimmt und Grund davon angegeben werden müssen.

Die Analytik der reinen theoretischen Vernunft hat es mit dem Erkenntnisse der Gegenstände, die dem Verstande gegeben werden mögen, zu thun, und musste also von der Anschauung, mithin, (weil diese jederzeit sinnlich ist,) von der Sinnlichkeit anfangen, von da aber allererst zu Begriffen (der Gegenstände dieser Anschauung) fortschreiten, und durfte nur nach beider Voranschickung mit Grundsätzen endigen. Dagegen, weil praktische Vernunft es nicht mit Gegenständen, sie zu erkennen, sondern mit ihrem eigenen Vermögen, jene (der Erkenntniss derselben gemäss) wirklich zu machen, d. i. es mit einem Willen zu thun hat, welcher eine Causalität ist, sofern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält, da sie folglich kein Object der Anschauung, sondern, (weil der Begriff der Causalität jederzeit die Beziehung auf ein Gesetz enthält, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zu einander bestimmt,) als praktische Vernunft, nur ein Gesetz derselben anzugeben hat; so muss eine Kritik der Analytik derselben, sofern sie eine praktische Vernunft sein soll, (welches die eigentliche Aufgabe ist,) von der Möglichkeit praktischer Grundsätze *a priori* anfangen. Von da konnte sie allein zu Begriffen der Gegenstände einer praktischen Vernunft, nämlich denen des schlechthin Guten und Bösen fortgehen, um sie jenen Grundsätzen gemäss allererst zu geben, (denn diese sind vor jenen Principien als Gutes und Böses durch gar kein Erkenntnissvermögen zu geben möglich,) und nur alsdenn konnte allererst das letzte Hauptstück, nämlich das von dem Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit und von ihrem nothwendigen, *a priori* zu erkennenden Einflusse auf dieselbe, d. i. vom moralischen Gefühle den Theil beschliessen. So theilte denn die Analytik der praktischen reinen Vernunft ganz analogisch mit der theoretischen den ganzen Umfang aller Bedingungen ihres Gebrauchs, aber in umgekehrter Ordnung. Die Analytik der theoretischen reinen Vernunft wurde in transscendentale Aesthetik und transscendentale Logik eingetheilt, die

der praktischen umgekehrt in Logik und Aesthetik der reinen praktischen Vernunft, (wenn es mir erlaubt ist, diese sonst gar nicht angemessenen Benennungen blos der Analogie wegen hier zu gebrauchen,) die Logik wiederum dort in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze, hier in die der Grundsätze und Begriffe. Die Aesthetik hatte dort noch zwei Theile, wegen der doppelten Art einer sinnlichen Anschauung; hier wird die Sinnlichkeit gar nicht als Anschauungsfähigkeit, sondern blos als Gefühl, (das ein subjectiver Grund des Begehrens sein kann,) betrachtet, und in Ansehung dessen verstattet die reine praktische Vernunft keine weitere Eintheilung.

Auch, dass diese Eintheilung in zwei Theile mit deren Unterabtheilung nicht wirklich, (so wie man wohl im Anfange durch das Beispiel der ersteren verleitet werden konnte zu versuchen,) hier vorgenommen wurde, davon lässt sich auch der Grund gar wohl einsehen. Denn weil es reine Vernunft ist, die hier in ihrem praktischen Gebrauche, mithin von Grundsätzen *a priori* und nicht von empirischen Bestimmungsgründen ausgehend, betrachtet wird; so wird die Eintheilung der Analytik der reinen praktischen Vernunft der eines Vernunftschlusses ähnlich ausfallen müssen, nämlich vom Allgemeinen im Obersatze (dem moralischen Princip), durch eine im Untersatze vorgenommene Subsumtion möglicher Handlungen (als guter und böser) unter jenen zu dem Schlusssatze, nämlich der subjectiven Willensbestimmung (einem Interesse an dem praktischmöglichen Guten und der darauf gegründeten Maxime) fortgehend. Demjenigen, der sich von den in der Analytik vorkommenden Sätzen hat überzeugen können, werden solche Vergleichungen Vergnügen machen; denn sie veranlassen mit Recht die Erwartung, es vielleicht dereinst bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens (des theoretischen sowohl, als praktischen) bringen und alles aus einem Princip ableiten zu können; welches das unvermeidliche Bedürfniss der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständig systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet.

Betrachten wir nun aber auch den Inhalt der Erkenntniss, die wir von einer reinen praktischen Vernunft und durch dieselbe haben können, wie ihn die Analytik derselben darlegt, so finden sich, bei einer merkwürdigen Analogie zwischen ihr und der theoretischen, nicht weniger merkwürdige Unterschiede. In Ansehung der theoretischen konnte das Vermögen eines reinen Vernunfterkenntnisses *a priori* durch Beispiele aus Wissenschaften, (bei denen man, da sie ihre Princi-

pien auf so mancherlei Art durch methodischen Gebrauch auf die Probe stellen, nicht so leicht, wie im gemeinen Erkenntnisse, geheime Beimischung empirischer Erkenntnissgründe zu besorgen hat,) ganz leicht und evident bewiesen werden. Aber dass reine Vernunft, ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch praktisch sei, das musste man aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche darthun können, indem man den obersten praktischen Grundsatz, als einen solchen, den jede natürliche Menschenvernunft, als völlig *a priori*, von keinen sinnlichen Datis abhängend, für das oberste Gesetz seines Willens erkennt, beglaubigte. Man musste ihn zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urtheile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Factum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht. Aber dieser Umstand lässt sich auch aus dem kurz vorher Angeführten gar wohl erklären; weil praktische reine Vernunft nothwendig von Grundsätzen anfangen muss, die also aller Wissenschaft, als erste Data, zum Grunde gelegt werden müssen und nicht allererst aus ihr entspringen können. Diese Rechtfertigung der moralischen Principien, als Grundsätze einer reinen Vernunft, konnte aber auch darum gar wohl, und mit genugsamer Sicherheit durch blose Berufung auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes geführt werden, weil sich alles Empirische, was sich als Bestimmungsgrund des Willens in unsere Maximen einschleichen möchte, durch das Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, das ihm sofern, als es Begierde erregt, nothwendig anhängt, sofort kenntlich macht, diesem aber jene reine praktische Vernunft geradezu widersteht, es in ihr Princip als Bedingung aufzunehmen. Die Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe (der empirischen und rationalen) wird durch diese Widerstrebung einer praktisch-gesetzgebenden Vernunft wider alle sich einmengende Neigung, durch eine eigenthümliche Art von Empfindung, welche aber nicht vor der Gesetzgebung der praktischen Vernunft vorhergeht, sondern vielmehr durch dieselbe allein und zwar als ein Zwang gewirkt wird, nämlich durch das Gefühl einer Achtung, dergleichen kein Mensch für Neigungen hat, sie mögen sein, welcher Art sie wollen, wohl aber fürs Gesetz, so kenntlich gemacht und so gehoben und hervorstechend, dass keiner, auch der gemeinste Menschenverstand, in einem vorgelegten Beispiele nicht den Augenblick inne werden sollte,

dass durch empirische Gründe des Wollens ihm zwar ihren Anreizen zu folgen, gerathen, niemals aber einem anderen, als lediglich dem reinen praktischen Vernunftgesetze zu gehorchen, zugemuthet werden könne.

Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in derer ersteren empirische Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist nun in der Analytik der reinen praktischen Vernunft die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung, in der sie so pünktlich, ja, wenn es auch hiesse, peinlich, verfahren muss, als je der Geometer in seinem Geschäfte. Es kommt aber dem Philosophen, der hier (wie jederzeit im Vernunfterkenntnisse durch blose Begriffe, ohne Construction derselben) mit grösserer Schwierigkeit zu kämpfen hat, weil er keine Anschauung (reinem Noumen) zum Grunde legen kann, doch auch zu Statten: dass er, beinahe wie der Chemist, zu aller Zeit ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen kann, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden; wenn er nämlich zu dem empirisch-afficirten Willen (z. B. desjenigen, der gerne lügen möchte, weil er sich dadurch was erwerben kann,) das moralische Gesetz (als Bestimmungsgrund) zusetzt. Es ist, als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verlässt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt. Ebenso haltet dem, der sonst ein ehrlicher Mann ist, (oder sich doch diesmal nur in Gedanken in die Stelle eines ehrlichen Mannes versetzt,) das moralische Gesetz vor, an dem er die Nichtswürdigkeit eines Lügners erkennt, sofort verlässt seine praktische Vernunft (im Urtheil über das, was von ihm geschehen sollte,) den Vortheil, vereinigt sich mit dem, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält (der Wahrhaftigkeit), und der Vortheil wird nun von Jedermann, nachdem er von allem Anhängsel der Vernunft, (welche nur gänzlich auf der Seite der Pflicht ist,) abgesondert und gewaschen worden, gewogen, um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze, welches die Vernunft niemals verlässt, sondern sich innigst damit vereinigt, zuwider sein könnte.

Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprincips von dem der Sittlichkeit ist darum nicht sofort Entgegensetzung beider, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche

auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; theils weil sie, (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört,) Mittel zu Erfüllung seiner Pflicht enthält, theils weil der Mangel derselben (z. B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur, seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Princip aller Pflicht sein. Da nun alle Bestimmungsgründe des Willens, ausser dem einigen reinen praktischen Vernunftgesetze (dem moralischen), insgesammt empirisch sind, als solche also zum Glückseligkeitsprincip gehören, so müssen sie insgesammt vom obersten sittlichen Grundsatze abgesondert und ihm nie als Bedingung einverleibt werden, weil dieses eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen alle mathematische Evidenz, das Vortrefflichste, was (nach PLATO's Urtheile) die Mathematik an sich hat und das selbst allem Nutzen derselben vorgeht, aufheben würde.

Statt der Deduction des obersten Princips der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Erklärung der Möglichkeit einer dergleichen Erkenntniss *a priori*, konnte aber nichts weiter angeführt werden, als dass, wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, man auch nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern gar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen würde; weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, dass man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen, ausser allein dem moralischen Gesetze, definiren könnte. Allein die Freiheit einer wirkenden Ursache, vornehmlich in der Sinnenwelt, kann ihrer Möglichkeit nach keinesweges eingesehen werden; glücklich! wenn wir nur, dass kein Beweis ihrer Unmöglichkeit stattfindet, hinreichend versichert werden können, und nun, durchs moralische Gesetz, welches dieselbe postulirt, genöthigt, eben dadurch auch berechtigt werden, sie anzunehmen. Weil es indessen noch Viele gibt, welche diese Freiheit noch immer glauben nach empirischen Principien, wie jedes andere Naturvermögen, erklären zu können, und sie als psychologische Eigenschaft, deren Erklärung lediglich auf einer genaueren Untersuchung der Natur der Seele und der Triebfeder des Willens ankäme, nicht als transscendentales Prädicat der Causalität eines Wesens, das zur Sinnenwelt gehört, (wie es doch hierauf allein wirklich ankommt,) betrachten, und so die herrliche Eröffnung,

die uns durch reine praktische Vernunft vermittelst des moralischen Gesetzes widerfährt, nämlich die Eröffnung einer intelligiblen Welt durch Realisirung des sonst transscendenten Begriffs der Freiheit, und hiemit das moralische Gesetz selbst, welches durchaus keinen empirischen Bestimmungsgrund annimmt, aufheben; so wird es nöthig sein, hier noch etwas zur Verwahrung wider dieses Blendwerk, und der Darstellung des Empirismus in der ganzen Blöse seiner Seichtigkeit anzuführen.

Der Begriff der Causalität, als Naturnothwendigkeit, zum Unterschiede derselben, als Freiheit, betrifft nur die Existenz der Dinge, sofern sie in der Zeit bestimmbar ist, folglich als Erscheinungen, im Gegensatze ihrer Causalität, als Dinge an sich selbst. Nimmt man nun die Bestimmungen der Existenz der Dinge in der Zeit für Bestimmungen der Dinge an sich selbst, (welches die gewöhnlichste Vorstellungsart ist,) so lässt sich die Nothwendigkeit im Causalverhältnisse mit der Freiheit auf keinerlei Weise vereinigen; sondern sie sind einander contradictorisch entgegengesetzt. Denn aus der ersteren folgt, dass eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, nothwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei. Ja, wenn ich gleich mein ganzes Dasein als unabhängig von irgend einer fremden Ursache (etwa von Gott) annähme, so dass die Bestimmungsgründe meiner Causalität, sogar meiner ganzen Existenz gar nicht ausser mir wären; so würde dieses jene Naturnothwendigkeit doch nicht im mindesten in Freiheit verwandeln. Denn in jedem Zeitpunkte stehe ich doch immer unter der Nothwendigkeit, durch das zum Handeln bestimmt zu sein, was nicht in meiner Gewalt ist, und die *a parte priori* unendliche Reihe der Begebenheiten, die ich immer nur nach einer schon vorherbestimmten Ordnung fortsetzen, nirgend von selbst anfangen würde, wäre eine stetige Naturkette, meine Causalität also niemals Freiheit.

Will man also einem Wesen, dessen Dasein in der Zeit bestimmt ist, Freiheit beilegen, so kann man es, sofern wenigstens, vom Gesetze der Naturnothwendigkeit aller Begebenheiten seiner Existenz, mithin auch seiner Handlungen nicht ausnehmen; denn das wäre so viel, als es dem blinden Ungefähr übergeben. Da dieses Gesetz aber unvermeidlich alle Causalität der Dinge, sofern ihr Dasein in der Zeit bestimmbar ist,

betrifft, so würde, wenn dieses die Art wäre, wornach man sich auch das Dasein dieser Dinge an sich selbst vorzustellen hätte, die Freiheit, als ein nichtiger und unmöglicher Begriff verworfen werden müssen. Folglich, wenn man sie noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, sofern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Causalität nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit blos der Erscheinung, die Freiheit aber ebendemselben Wesen, als Dinge an sich selbst, beizulegen. So ist es allerdings unvermeidlich, wenn man beide einander widerwärtigen Begriffe zugleich erhalten will; allein in der Anwendung, wenn man sie als in einer und derselben Handlung vereinigt und also diese Vereinigung selbst erklären will, thun sich doch grosse Schwierigkeiten hervor, die eine solche Vereinigung unthunlich zu machen scheinen.

Wenn ich von einem Menschen, der einen Diebstahl verübt, sage: diese That sei nach dem Naturgesetze der Causalität aus den Bestimmungsgründen der vorhergehenden Zeit ein nothwendiger Erfolg, so war es unmöglich, dass sie hat unterbleiben können; wie kann denn die Beurtheilung nach dem moralischen Gesetze hierin eine Aenderung machen, und voraussetzen, dass sie doch habe unterlassen werden können, weil das Gesetz sagt, sie hätte unterlassen werden sollen, d. i. wie kann derjenige in demselben Zeitpunkte, in Absicht auf dieselbe Handlung ganz frei heissen, in welchem, und in derselben Absicht, er doch unter einer unvermeidlichen Naturnothwendigkeit steht? Eine Ausflucht darin suchen, dass man blos die Art der Bestimmungsgründe seiner Causalität nach dem Naturgesetze einem comparativen Begriffe von Freiheit anpasst, (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heisst, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während dass er im Fluge ist, nicht von aussen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äusserlich geschoben werden darf, ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich durch ihre Bestimmungsgründe, die in der Zeit vorhergehen, nothwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind,) ist ein elender Behelf, womit sich noch immer Einige hinhalten lassen, und so jenes

schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte. Es kommt nämlich bei der Frage nach derjenigen Freiheit, die allen moralischen Gesetzen und der ihnen gemässen Zurechnung zum Grunde gelegt werden muss, darauf gar nicht an, ob die nach einem Naturgesetze bestimmte Causalität durch Bestimmungsgründe, die im Subjecte, oder ausser ihm liegen, und im ersteren Fall, ob sie durch Instinct oder mit Vernunft gedachte Bestimmungsgründe nothwendig sei; wenn diese bestimmenden Vorstellungen nach dem Geständnisse eben dieser Männer selbst, den Grund ihrer Existenz doch in der Zeit und zwar dem vorigen Zustande haben, dieser aber wieder in einem vorhergehenden etc., so mögen sie, diese Bestimmungen, immer innerlich sein, sie mögen psychologische, und nicht mechanische Causalität haben, d. i. durch Vorstellungen, und nicht durch körperliche Bewegung Handlung hervorbringen, so sind es immer Bestimmungsgründe der Causalität eines Wesens, sofern sein Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin unter nothwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die also, wenn das Subject handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, die also zwar psychologische Freiheit, (wenn man ja dieses Wort von einer blos inneren Verkettung der Vorstellungen der Seele brauchen will,) aber doch Naturnothwendigkeit bei sich führen, mithin keine transscendentale Freiheit übrig lassen, welche als Unabhängigkeit von allem Empirischen und also von der Natur überhaupt gedacht werden muss, sie mag nun Gegenstand des inneren Sinnes, blos in der Zeit, oder auch der äusseren Sinne, im Raume und der Zeit zugleich betrachtet werden, ohne welche Freiheit (in der letzteren eigentlichen Bedeutung), die allein *a priori* praktisch ist, kein moralisch Gesetz, keine Zurechnung nach demselben möglich ist. Eben um deswillen kann man auch alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Causalität den Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, *Automaton materiale*, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit LEIBNITZ *spirituale*, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen, und wenn die Freiheit unseres

Willens keine andere, als die letztere, (etwa die psychologische und comparative, nicht transscendentale, d. i. absolute zugleich) wäre, so würde sie im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

Um nun den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in ein und derselben Handlung an dem vorgelegten Falle aufzuheben, muss man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war, oder daraus folgt: dass die Naturnothwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjects nicht zusammen bestehen kann, blos den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, das unter Zeitbedingungen steht, folglich nur den des handelnden Subjects als Erscheinung, dass also sofern die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung desselben in demjenigen liegen, was zur vergangenen Zeit gehört und nicht mehr in seiner Gewalt ist, (wozu auch seine schon begangenen Thaten, und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen, als Phänomens, gezählt werden müssen.) Aber ebendasselbe Subject, das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewusst ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung, und überhaupt jede dem innern Sinne gemäss wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz nichts, als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität, als Noumens, anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich, als Erscheinung, in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, dass er sie hätte unterlassen können; denn sie, mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet.

Hiemit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, so viel als er will, um ein gesetzwidriges Be-

tragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als blose Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnothwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, dass der Advocat, der zu seinem Vortheil spricht, den Ankläger in ihm keinesweges zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewusst ist, dass er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl erklärt er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmählige Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, dass er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne dass dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene That bei jeder Erinnerung derselben; eine schmerzhafte, durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, die sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen, und sogar ungereimt sein würde, (wie Priestley, als ein ächter, consequent verfahrender Fatalist, sie auch dafür erklärt, und in Ansehung welcher Offenherzigkeit er mehr Beifall verdient, als diejenigen, welche, indem sie den Mechanismus des Willens in der That, die Freiheit desselben aber mit Worten behaupten, noch immer dafür gehalten sein wollen, dass sie jene, ohne doch die Möglichkeit einer solchen Zurechnung begreiflich zu machen, in ihrem synkretistischen System mit einschliessen;) aber als Schmerz doch ganz rechtmässig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligiblen Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdenn aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen, oder vorlängst geschehen sein. Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewusstseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens. welches, sofern es blos Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Charakter,) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muss. Man kann also einräumen, dass, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl, als äussere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese

wirkenden äusseren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks, (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen Statt wir nur den Vernunftbegriff haben,) nämlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, dass diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects, als Dinges an sich selbst, abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben lässt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen, als Erscheinungen, auf das Sinnenwesen unseres Subjects, von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird. — In dieser Rücksicht, die unserer Vernunft natürlich, obgleich unerklärlich ist, lassen sich auch Beurtheilungen rechtfertigen, die mit aller Gewissenhaftigkeit gefällt, dennoch dem ersten Anscheine nach aller Billigkeit ganz zu widerstreiten scheinen. Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich Andern erspriesslich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, dass man sie für geborne Bösewichter und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Thuns und Lassens ebenso richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüths, ebenso verantwortlich blieben, als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass alles, was aus ihrer Willkühr entspringt, (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung,) eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen.

Aber noch steht eine Schwierigkeit der Freiheit bevor, sofern sie

mit dem Naturmechanismus in einem Wesen, das zur Sinnenwelt gehört, vereinigt werden soll. Eine Schwierigkeit, die, selbst nachdem alles Bisherige eingewilligt worden, der Freiheit dennoch mit ihrem gänzlichen Untergange droht. Aber bei dieser Gefahr gibt ein Umstand doch zugleich Hoffnung zu einem für die Behauptung der Freiheit noch glücklichen Ausgange, nämlich dass dieselbe Schwierigkeit viel stärker, (in der That, wie wir bald sehen werden, allein) das System drückt, in welchem die in Zeit und Raum bestimmbare Existenz für die Existenz der Dinge an sich selbst gehalten wird, sie uns also nicht nöthigt, unsere vornehmste Voraussetzung von der Idealität der Zeit, als bloser Form sinnlicher Anschauung, folglich als bloser Vorstellungsart, die dem Subjecte als zur Sinnenwelt gehörig eigen ist, aufzugeben, und also nur erfordert, sie mit dieser Idee zu vereinigen.

Wenn man uns nämlich auch einräumt, dass das intelligible Subject in Ansehung einer gegebenen Handlung noch frei sein kann, obgleich es als Subject, das auch zur Sinnenwelt gehörig, in Ansehung derselben mechanisch bedingt ist, so scheint es doch, man müsse, sobald man annimmt, G o t t, als allgemeines Urwesen, sei d i e U r s a c h e auch d e r E x i s t e n z d e r S u b s t a n z, (ein Satz, der niemals aufgegeben werden darf, ohne den Begriff von Gott als Wesen aller Wesen und hiemit seine Allgenugsamkeit, auf die alles in der Theologie ankommt, zugleich mit aufzugeben,) auch einräumen: die Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestimmenden Grund, w a s g ä n z l i c h a u s s e r i h r e r G e w a l t i s t, nämlich in der Causalität eines von ihm unterschiedenen höchsten Wesens, von welchem das Dasein des ersteren, und die ganze Bestimmung seiner Causalität ganz und gar abhängt. In der That: wären die Handlungen des Menschen, sowie sie zu seinen Bestimmungen in der Zeit gehören, nicht blose Bestimmungen desselben als Erscheinung, sondern als Dinges an sich selbst, so würde die Freiheit nicht zu retten sein. Der Mensch wäre Marionette, oder ein Vaucanson'sches Automat, gezimmert und aufgezogen von dem obersten Meister aller Kunstwerke, und das Selbstbewusstsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blose Täuschung wäre, indem sie nur comparativ so genannt zu werden verdient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewegung, und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden Ursachen hienauf zwar innerlich sind, die letzte und höchste aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird. Daher sehe ich nicht ab, wie

diejenigen, welche noch immer dabei beharren, Zeit und Raum für zum Dasein der Dinge an sich selbst gehörige Bestimmungen anzusehen, hier die Fatalität der Handlungen vermeiden wollen; oder, wenn sie so geradezu, (wie der sonst scharfsinnige MENDELSSOHN that,) beide nur als zur Existenz endlicher und abgeleiteter Wesen, aber nicht zu der des unendlichen Urwesens nothwendig gehörige Bedingungen einräumen, sich rechtfertigen wollen, woher sie diese Befugniss nehmen, einen solchen Unterschied zu machen; sogar wie sie auch nur dem Widerspruche ausweichen wollen, den sie begehen, wenn sie das Dasein in der Zeit als den endlichen Dingen an sich nothwendig anhängende Bestimmung ansehen, da Gott die Ursache dieses Daseins ist, er aber doch nicht die Ursache der Zeit (oder des Raums) selbst sein kann, (weil diese als nothwendige Bedingung *a priori* dem Dasein der Dinge vorausgesetzt sein muss,) seine Causalität folglich in Ansehung der Existenz dieser Dinge, selbst der Zeit nach, bedingt sein muss, wobei nun alle die Widersprüche gegen die Begriffe seiner Unendlichkeit und Unabhängigkeit unvermeidlich eintreten müssen. Hingegen ist es uns ganz leicht, die Bestimmung der göttlichen Existenz, als unabhängig von allen Zeitbedingungen, zum Unterschiede von der eines Wesens der Sinnenwelt, als die Existenz eines Wesens an sich selbst, von der eines Dinges in der Erscheinung zu unterscheiden. Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raums nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrig bleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber, (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern blos ihm inhärirende Accidenzen sind; weil, wenn diese Dinge blos als seine Wirkungen in der Zeit existiren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen blos seine Handlungen sein müssten, die er irgendwo und irgendwann ausübte. Daher schliesst der Spinozismus, unerachtet der Ungereimtheit seiner Grundidee, doch weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die für Substanzen angenommenen und an sich in der Zeit existirenden Wesen als Wirkungen einer obersten Ursache, und doch nicht zugleich als zu ihm und seiner Handlung gehörig, sondern für sich als Substanzen angesehen werden.

Die Auflösung obgedachter Schwierigkeit geschieht kurz und einleuchtend, auf folgende Art. Wenn die Existenz in der Zeit eine blose sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich sie, als Dinge an sich selbst, nicht angeht; so ist die Schöpfung dieser

Wesen eine Schöpfung der Dinge an sich selbst; weil der Begriff einer Schöpfung nicht zu der sinnlichen Vorstellungsart der Existenz und zur Causalität gehört, sondern nur auf Noumenen bezogen werden kann. Folglich, wenn ich von Wesen in der Sinnenwelt sage: sie sind erschaffen; so betrachte ich sie sofern als Noumenen. Sowie es also ein Widerspruch wäre, zu sagen: Gott sei ein Schöpfer von Erscheinungen, so ist es auch ein Widerspruch, zu sagen: er sei, als Schöpfer, Ursache der Handlungen in der Sinnenwelt, mithin als Erscheinungen, wenn er gleich Ursache des Daseins der handelnden Wesen (als Noumenen) ist. Ist es nun möglich, (wenn wir nur das Dasein in der Zeit für etwas, was blos von Erscheinungen, nicht von Dingen an sich selbst gilt, annehmen,) die Freiheit unbeschadet dem Naturmechanismus der Handlungen als Erscheinungen zu behaupten, so kann, dass die handelnden Wesen Geschöpfe sind, nicht die mindeste Aenderung hierin machen, weil die Schöpfung ihre intelligible, aber nicht sensible Existenz betrifft, und also nicht als Bestimmungsgrund der Erscheinungen angesehen werden kann; welches aber ganz anders ausfallen würde, wenn die Weltwesen als Dinge an sich selbst *in der Zeit* existirten, da der Schöpfer der Substanz zugleich der Urheber des ganzen Maschinenwesens an dieser Substanz sein würde.

Von so grosser Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen speculativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (sowie des Raums) von der Existenz der Dinge an sich selbst.

Die hier vorgetragene Auflösung der Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich, und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und fasslicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit, als Aufrichtigkeit darin bewiesen, dass sie diesen schwierigen Punkt, soweit wie möglich, aus den Augen brachten, in der Hoffnung, dass, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten *aufgedeckt* und sogar diejenigen *aufgesucht* werden, die ihr noch so ingeheim im Wege liegen; denn jede derselben ruft ein Hülfsmittel auf, welches ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sei an Umfang, oder an Bestimmtheit zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen, werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt oder blos durch

Palliativmittel gehoben, so brechen sie, über kurz oder lang, in unheilbare Uebel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skepticismus zu Grunde richten.

Da es eigentlich der Begriff der Freiheit ist, der unter allen Ideen der reinen speculativen Vernunft allein so grosse Erweiterung im Felde des Uebersinnlichen, wenngleich nur in Ansehung des praktischen Erkenntnisses verschafft, so frage ich mich: woher denn ihm ausschliessungsweise eine so grosse Fruchtbarkeit zu Theil geworden sei, indessen die übrigen zwar die leere Stelle für reine mögliche Verstandeswesen bezeichnen, den Begriff von ihnen aber durch nichts bestimmen können. Ich begreife bald, dass, da ich nichts ohne Kategorie denken kann, diese auch in der Idee der Vernunft von der Freiheit, mit der ich mich beschäftige, zuerst müsse aufgesucht werden, welche hier die Kategorie der Causalität ist, und dass, wenngleich dem Vernunftbegriffe der Freiheit, als überschwenglichem Begriffe, keine correspondirende Anschauung untergelegt werden kann, dennoch dem Verstandesbegriffe (der Causalität), für dessen Synthesis jener das Unbedingte fordert, zuvor eine sinnliche Anschauung gegeben werden müsse, dadurch ihm zuerst die objective Realität gesichert wird. Nun sind alle Kategorien in zwei Klassen, die mathematische, welche blos auf die Einheit der Synthesis in der Vorstellung der Objecte, und die dynamische, welche auf die in der Vorstellung der Existenz der Objecte gehen, eingetheilt. Die ersteren (die der Grösse und der Qualität) enthalten jederzeit eine Synthesis des Gleichartigen, in welcher das Unbedingte zu dem in der sinnlichen Anschauung gegebenen Bedingten in Raum und Zeit, da es selbst wiederum zum Raume und der Zeit gehören und also immer wieder bedingt sein musste, gar nicht kann gefunden werden; daher auch in der Dialektik der reinen theoretischen Vernunft die einander entgegengesetzten Arten, das Unbedingte und die Totalität der Bedingungen für sie zu finden, beide falsch waren. Die Kategorien der zweiten Klasse, (die der Causalität und der Nothwendigkeit eines Dinges) erforderten diese Gleichartigkeit (des Bedingten und der Bedingung in der Synthesis) gar nicht, weil hier nicht die Anschauung, wie sie aus einem Mannigfaltigen in ihr zusammengesetzt, sondern nur wie die Existenz des ihr correspondirenden bedingten Gegenstandes zu der Existenz der Bedingung (im Verstande als damit verknüpft) hinzukomme, vorgestellt werden sollte; und da war es erlaubt, zu dem durch-

gängig Bedingten in der Sinnenwelt (sowohl in Ansehung der Causalität, als des zufälligen Daseins der Dinge selbst) das Unbedingte, obzwar übrigens unbestimmt, in der intelligiblen Welt zu setzen und die Synthesis transscendent zu machen; daher denn auch in der Dialektik der reinen speculativen Vernunft sich fand, dass beide, dem Scheine nach, einander entgegengesetzte Arten, das Unbedingte zum Bedingten zu finden, z. B. in der Synthesis der Causalität zum Bedingten, in der Reihe der Ursachen und Wirkungen der Sinnenwelt die Causalität, die weiter nicht sinnlich bedingt ist, zu denken, sich in der That nicht widerspreche, und dass dieselbe Handlung, die, als zur Sinnenwelt gehörig, jederzeit sinnlich bedingt, d. i. mechanisch-nothwendig ist, doch zugleich auch, als zur Causalität des handelnden Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehörig ist, eine sinnlich unbedingte Causalität zum Grunde haben, mithin als frei gedacht werden könne. Nun kam es blos darauf an, dass dieses Können in ein Sein verwandelt würde, d. i. dass man in einem wirklichen Falle, gleichsam durch ein Factum, beweisen könne, das gewisse Handlungen eine solche Causalität (die intellectuelle, sinnlich unbedingte) voraussetzen, sie mögen nun wirklich, oder auch nur geboten d. i. objectiv praktisch nothwendig sein. An wirklich in der Erfahrung gegebenen Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt, konnten wir diese Verknüpfung nicht anzutreffen hoffen, weil die Causalität durch Freiheit immer ausser der Sinnenwelt im Intelligiblen gesucht werden muss. Andere Dinge, ausser den Sinnenwesen, sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als dass etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Causalität, welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschliesst, d. i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas **Anderes** als Bestimmungsgrund in Ansehung der Causalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also, als **reine Vernunft**, selbst praktisch ist, gefunden werde. Dieser Grundsatz aber bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt, und ist der Grundsatz der **Sittlichkeit**. Also ist jene unbedingte Causalität und das Vermögen derselben, die Freiheit, mit dieser aber ein Wesen (ich selber), welches zur Sinnenwelt gehört, doch zugleich als zur intelligiblen gehörig nicht blos unbestimmt und problematisch **gedacht**, (welches schon die speculative Vernunft als thunlich ausmitteln konnte,) sondern sogar **in Ansehung des Gesetzes** ihrer Causalität

bestimmt und assertorisch erkannt, und so uns die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, und zwar in praktischer Rücksicht bestimmt, gegeben worden, und diese Bestimmueg, die in theoretischer Absicht transscendent (überschwenglich) sein würde, ist in praktischer immanent. Dergleichen Schritt aber konnten wir in Ansehung der zweiten dynamischen Idee, nämlich der eines nothwendigen Wesens nicht thun. Wir konnten zu ihm aus der Sinnenwelt ohne Vermittelung der ersteren dynamischen Idee nicht hinaufkommen. Denn wollen wir es versuchen, so müssten wir den Sprung gewagt haben, alles das, was uns gegeben ist, zu verlassen und uns zu dem hinzuschwingen, wovon uns auch nichts gegeben ist, wodurch wir die Verknüpfung eines solchen intelligiblen Wesens mit der Sinnenwelt vermitteln könnten, (weil das nothwendige Wesen als ausser uns gegeben erkannt werden sollte;) welches dagegen in Ansehung unseres eigenen Subjects, sofern es sich durchs moralische Gesetz einerseits als intelligibles Wesen (vermöge der Freiheit) bestimmt, andererseits als nach dieser Bestimmung in der Sinnenwelt thätig selbst erkennt, wie jetzt der Augenschein darthut, ganz wohl möglich ist. Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz, und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist (unsere eigene Person), als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmnng der Art, wie es als ein solches thätig sein könne, erkennt. So lässt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschafft, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.

Nur auf Eines sei es mir erlaubt bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, nämlich dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft thut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Speculation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit überlegter Vorsicht, blos um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche auf keinerlei Weise gesuchte, sondern, (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Principien fortsetzen will,)

sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft mit denen oft zu subtil und unnöthig scheinenden Bemerkungen der Kritik der speculativen überrascht und setzt in Verwunderung, und bestärkt die schon von Andern erkannte und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersuchung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wowider sie ausser ihrem Felde etwa verstossen möchte, sondern sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, dass, wenn man dies Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren ausserhalb, mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenklichkeit nur so lange aus den Augen liess und blos auf mein Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sei, endlich auf unerwartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben von selbst gefunden hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche verlorne Mühe, (weil sie auf Blendwerk gestellt war,) ersparen, wenn sie sich nur entschliessen könnten, mit etwas mehr Offenheit zu Werke zu gehen.

Zweites Buch.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Die reine Vernunft hat jederzeit ihre Dialektik, man mag sie in ihrem speculativen oder praktischen Gebrauche betrachten; denn sie verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, und diese kann schlechterdings nur in Dingen an sich selbst angetroffen werden. Da aber alle Begriffe der Dinge auf Anschauungen bezogen werden müssen, welche bei uns Menschen niemals anders, als sinnlich sein können, mithin die Gegenstände nicht als Dinge an sich selbst, sondern blos als Erscheinungen erkennen lassen, in deren Reihe des Bedingten und der Bedingungen das Unbedingte niemals angetroffen werden kann, so entspringt ein unvermeidlicher Schein aus der Anwendung dieser Vernunftidee der Totalität der Bedingungen (mithin des Unbedingten) auf Erscheinungen, als wären sie Sachen an sich selbst, (denn dafür werden sie, in Ermangelung einer warnenden Kritik, jederzeit gehalten,) der aber niemals als trüglich bemerkt werden würde, wenn er sich nicht durch einen Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, in der Anwendung ihres Grundsatzes, das Unbedingte zu allem Bedingten vorauszusetzen, auf Erscheinungen, selbst verriethe. Hiedurch wird aber die Vernunft genöthigt, diesem Scheine nachzuspüren, woraus er entspringe und wie er gehoben werden könne, welches nicht anders, als durch eine vollständige Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens

geschehen kann; so dass die Antinomie der reinen Vernunft, die in ihrer Dialektik offenbar wird, in der That die wohlthätigste Verirrung ist, in die die menschliche Vernunft je hat gerathen können, indem sie uns zuletzt antreibt, den Schlüssel zu suchen, aus diesem Labyrinthe herauszukommen, der, wenn er gefunden worden, noch das entdeckt, was man nicht suchte und doch bedarf, nämlich eine Aussicht in eine höhere, unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir schon jetzt sind, und in der unser Dasein der höchsten Vernunftbestimmung gemäss fortzusetzen, wir durch bestimmte Vorschriften nunmehr angewiesen werden können.

Wie im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft jene natürliche Dialektik aufzulösen und der Irrthum aus einem, übrigens natürlichen Scheine zu verhüten sei, kann man in der Kritik jenes Vermögens ausführlich antreffen. Aber der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche geht es um nichts besser. Sie sucht, als reine praktische Vernunft, zu dem Praktisch-Bedingten, (was auf Neigungen und Naturbedürfniss beruht,) ebenfalls das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern, wenn dieser auch (im moralischen Gesetze) gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des **höchsten Guts**.

Diese Idee praktisch, d. i. für die Maxime unseres vernünftigen Verhaltens hinreichend zu bestimmen, ist die Weisheitslehre, und diese wiederum als Wissenschaft ist Philosophie, in der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden, bei denen sie eine Anweisung zu dem Begriffe war, worin das höchste Gut zu setzen, und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei. Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung liessen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen. Denn einestheils würde die angehängte einschränkende Bedingung dem griechischen Ausdrucke, (welcher Liebe zur Weisheit bedeutet,) angemessen und doch zugleich hinreichend sein, die Liebe zur Wissenschaft, mithin aller speculativen Erkenntniss der Vernunft, sofern sie ihr sowohl zu jenem Begriffe, als auch dem praktischen Bestimmungsgrunde dienlich ist, unter dem Namen der Philosophie mit zu befassen, und doch den Hauptzweck, um dessen willen sie allein Weisheitslehre genannt werden kann, nicht aus den Augen verlieren lassen. Anderentheils würde es auch nicht übel sein, den Eigendünkel desjenigen, der es wagte, sich des Titels eines Philosophen selbst anzumassen, abzuschrecken, wenn man ihm schon durch die Definition den Maassstab der

Selbstschätzung vorhielte, der seine Ansprüche sehr herabstimmen wird; denn ein Weisheitslehrer zu sein, möchte wohl etwas mehr, als einen Schüler bedeuten, der noch immer nicht weit genug gekommen ist, um sich selbst, vielweniger um Andere mit sicherer Erwartung eines so hohen Zwecks zu leiten; es würde einen Meister in Kenntniss der Weisheit bedeuten, welches mehr sagen will, als ein bescheidener Mann sich selber anmassen wird, und Philosophie würde, so wie die Weisheit, selbst noch immer ein Ideal bleiben, welches objectiv in der Vernunft allein vollständig vorgestellt wird, subjectiv aber, für die Person, nur das Ziel seiner unaufhörlichen Bestrebung ist, und in dessen Besitz, unter dem angemassten Namen eines Philosophen, zu sein, nur der vorzugeben berechtigt ist, der auch die unfehlbare Wirkung derselben (in Beherrschung seiner selbst und dem ungezweifelten Interesse, das er vorzüglich am allgemeinen Guten nimmt,) an seiner Person als Beispiele aufstellen kann, welches die Alten auch forderten, um jenen Ehrennamen verdienen zu können.

In Ansehung der Dialektik der reinen praktischen Vernunft, im Punkte der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute, (welche, wenn ihre Auflösung gelingt, ebensowohl, als die der theoretischen, die wohlthätigste Wirkung erwarten lässt, dadurch dass die aufrichtig angestellten und nicht verhehlten Widersprüche der reinen praktischen Vernunft mit ihr selbst zur vollständigen Kritik ihres eigenen Vermögens nöthigen,) haben wir nur noch eine Erinnerung voranzuschicken.

Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens. Da dieses aber blos formal ist, (nämlich allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend fordert,) so abstrahirt es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objecte des Wollens. Mithin mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft d. i. eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten, und das moralische Gesetz muss allein als der Grund angesehen werden, jenes, und dessen Bewirkung oder Beförderung sich zum Objecte zu machen. Diese Erinnerung ist in einem so delicaten Falle, als die Bestimmung sittlicher Principien ist, wo auch die kleinste Missdeutung Gesinnungen verfälscht, von Erheblichkeit. Denn man wird aus der Analytik ersehen haben, dass, wenn man vor dem moralischen Gesetze irgend ein Object, unter dem Namen eines Guten, als Bestimmungsgrund des Willens annimmt und von ihm denn das oberste praktische Princip

ableitet, dieses alsdenn jederzeit Heteronomie herbeibringen und das moralische Princip verdrängen würde.

Es versteht sich aber von selbst, dass, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon mit eingeschlossen ist, alsdenn das höchste Gut nicht blos Object, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei; weil alsdenn in der That das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Princip der Autonomie, den Willen bestimmt. Diese Ordnung der Begriffe von der Willensbestimmung darf nicht aus den Augen gelassen werden; weil man sonst sich selbst missversteht und sich zu widersprechen glaubt, wo doch alles in der vollkommensten Harmonie neben einander steht.

Zweites Hauptstück.

Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut.

Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, die, wenn man darauf nicht Acht hat, unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann. Das Höchste kann das Oberste *(supremum)* oder auch das Vollendete *(consummatum)* bedeuten. Das Erstere ist diejenige Bedingung, die selbst unbedingt d. i. keiner andern untergeordnet ist *(originarium)*; das Zweite dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist *(perfectissimum)*. Dass Tugend, (als die Würdigkeit glücklich zu sein,) die oberste Bedingung alles dessen, was uns nur wünschenswerth scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das oberste Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden. Darum ist sie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert, und zwar nicht blos in den parteiischen Augen der Person, die sich selbst zum Zwecke macht, sondern selbst im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet. Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen. Sofern nun Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Guts in einer Person, hiebei aber auch Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein) ausgetheilt, das höchste Gut einer

möglichen Welt ausmachen; so bedeutet dieses das Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer, als Bedingung, das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt.

Zwei in einem Begriffe *nothwendig* verbundene Bestimmungen müssen als Grund und Folge verknüpft sein, und zwar entweder so, dass diese *Einheit* als *analytisch* (logische Verknüpfung) oder als *synthetisch* (reale Verbindung), jene nach dem Gesetze der Identität, diese der Causalität betrachtet wird. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann also entweder so verstanden werden, dass die Bestrebung tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte; oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, dass Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung hervorbringe.

Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute sofern zwar einerlei Methode befolgten, dass sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten liessen, mithin die Einheit des Princips nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, dass sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der *Epikuräer* sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst sein, das ist Tugend; der *Stoiker*: sich seiner Tugend bewusst sein, ist Glückseligkeit. Dem Ersteren war *Klugheit* so viel, als Sittlichkeit; dem Zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war *Sittlichkeit* allein wahre Weisheit.

Man muss bedauern, dass die Scharfsinnigkeit dieser Männer, (die man doch zugleich darüber bewundern muss, dass sie in so frühen Zeiten schon alle erdenkliche Wege philosophischer Eroberungen versuchten,) unglücklich angewandt war, zwischen äusserst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie zu ver-

einigende Unterschiede in Principien dadurch aufzuheben, dass man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht und so, dem Scheine nach, Einheit des Begriffs blos unter verschiedenen Benennungen erkünstelt, und dieses trifft gemeiniglich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, dass man Scheu trägt, sich in den realen Unterschied tief einzulassen, und ihn lieber als Uneinigkeit in blosen Formalien behandelt.

Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Principien der Tugend und Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewusstsein der sinnlichen Bedürfniss, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. Der Begriff der Tugend lag nach dem Epikuräer schon in der Maxime, seine eigene Glückseligkeit zu befördern; das Gefühl der Glückseligkeit war dagegen nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten. Was aber in einem andern Begriffe enthalten ist, ist zwar mit einem Theile des Enthaltenden, aber nicht mit dem Ganzen einerlei und zween Ganze können überdem specifisch von einander unterschieden sein, ob sie zwar aus ebendemselben Stoffe bestehen, wenn nämlich die Theile in beiden auf ganz verschiedene Art zu einem Ganzen verbunden werden. Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut, und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzers derselben, als zum Zustand des Subjects gehörig. Der Epikuräer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, und Tugend nur die Form der Maxime, sich um sie zu bewerben, nämlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben.

Nun ist aber aus der Analytik klar, dass die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Princips ganz ungleichartig sind, und weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also bleibt die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? noch immer, unerachtet aller bisherigen Coalitionsversuche, eine unaufgelöste Aufgabe. Das aber, was sie zu einer schwer zu lösenden Aufgabe macht, ist in der Analytik

gegeben, nämlich dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei specifisch ganz verschiedene Elemente des höchsten Guts sind, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne, (dass etwa der, so seine Glückseligkeit sucht, in diesem seinem Verhalten sich durch blose Auflösung seiner Begriffe tugendhaft, oder der, so der Tugend folgt, sich im Bewusstsein eines solchen Verhaltens schon *ipso facto* glücklich finden werde,) sondern eine Synthesis der Begriffe sei. Weil aber diese Verbindung als *a priori*, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht als aus der Erfahrung abgeleitet erkannt wird, und die Möglichkeit des höchsten Guts also auf keinen empirischen Principien beruht, so wird die Deduction dieses Begriffs transscendental sein müssen. Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen; es muss also auch die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnissgründen *a priori* beruhen.

I.

Die Antinomie der praktischen Vernunft.

In dem höchsten für uns praktischen, d. i. durch unsern Willen wirklich zu machenden Gute, werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht, so, dass das eine durch eine praktische Vernunft nicht angenommen werden kann, ohne dass das andere auch zu ihm gehöre. Nun ist diese Verbindung, (wie eine jede überhaupt,) entweder analytisch, oder synthetisch. Da diese gegebene aber nicht analytisch sein kann, wie nur eben vorher gezeigt worden, so muss sie synthetisch, und zwar als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden; weil sie ein praktisches Gut, d. i. was durch Handlung möglich ist, betrifft. Es muss also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Das Erste ist schlechterdings unmöglich; weil, (wie in der Analytik bewiesen worden,) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willen in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können. Das Zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniss der

Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine nothwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann. Da nun die Beförderung des höchsten Guts, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ein *a priori* nothwendiges Object unseres Willens ist und mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, so muss die Unmöglichkeit des ersteren auch die Falschheit des zweiten beweisen. Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muss auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein.

II.

Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft.

In der Antinomie der reinen speculativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit, in der Causalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, dass bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll,) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen, als Erscheinung (selbst vor seinem eigenen inneren Sinne) eine Causalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäss ist, in Ansehung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet, (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbaren Dasein,) einen Bestimmungsgrund jener Causalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne.

Mit der vorliegenden Antinomie der reinen praktischen Vernunft ist es nun ebenso bewandt. Der erste von den zwei Sätzen, dass das Bestreben nach Glückseligkeit einen Grund tugendhafter Gesinnung hervorbringe, ist schlechterdings-falsch; der zweite aber, dass Tugendgesinnung nothwendig Glückseligkeit hervorbringe, ist nicht schlechterdings, sondern nur sofern sie als die Form der Causalität in der Sinnenwelt betrachtet wird, und mithin, wenn ich das Dasein in derselben für die einzige Art der Existenz des vernünftigen Wesens an-

nehme, also nur bedingter Weise falsch. Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die blos Object der Sinne ist, niemals anders, als zufällig stattfinden und zum höchsten Gute nicht zulangen kann.

Also ist, unerachtet dieses scheinbaren Widerstreits einer praktischen Vernunft mit sich selbst, das höchste Gut der nothwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens, ein wahres Object derselben; denn es ist praktisch möglich, und die Maximen des letzteren, die sich darauf ihrer Materie nach beziehen, haben objective Realität, welche anfänglich durch jene Antinomie in Verbindung der Sittlichkeit mit Glückseligkeit nach einem allgemeinen Gesetze getroffen wurde, aber aus blosem Missverstande, weil man das Verhältniss zwischen Erscheinungen für ein Verhältniss der Dinge an sich selbst zu diesen Erscheinungen hielt.

Wenn wir uns genöthigt sehen, die Möglichkeit des höchsten Guts, dieses durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche, in solcher Weite, nämlich in der Verknüpfung mit einer intelligiblen Welt zu suchen, so muss es befremden, dass gleichwohl die Philosophen, alter sowohl, als neuer Zeiten, die Glückseligkeit mit der Tugend in ganz geziemender Proportion schon in diesem Leben (in der Sinnenwelt) haben finden, oder sich ihrer bewusst zu sein haben überreden können. Denn Epikur sowohl, als die Stoiker erhoben die Glückseligkeit, die aus dem Bewusstsein der Tugend im Leben entspringe, über alles, und der erstere war in seinen praktischen Vorschriften nicht so niedrig gesinnt, als man aus den Principien seiner Theorie, die er zum Erklären, nicht zum Handeln brauchte, schliessen möchte, oder, wie sie Viele, durch den Ausdruck Wollust, für Zufriedenheit, verleitet, ausdeuteten; sondern rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genussarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, sowie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens, (er verstand darunter das stets fröhliche Herz;) wobei er von den Stoikern vornehmlich nur darin abwich, dass er in diesem

Vergnügen den Bewegungsgrund setzte, welches die letzteren, und zwar mit Recht, verweigerten. Denn einestheils fiel der tugendhafte Epikur, sowie noch jetzt viele moralisch wohlgesinnte, obgleich über ihre Principien nicht tief genug nachdenkende Männer, in den Fehler, die tugendhafte Gesinnung in denen Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend zuerst angeben wollte, (und in der That kann der Rechtschaffene sich nicht glücklich finden, wenn er sich nicht zuvor seiner Rechtschaffenheit bewusst ist; weil bei jener Gesinnung die Verweise, die er bei Uebertretungen sich selbst zu machen durch seine eigene Denkungsart genöthigt sein würde, und die moralische Selbstverdammung ihn alles Genusses der Annehmlichkeit, die sonst sein Zustand enthalten mag, berauben würden.) Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche Gesinnung und Denkungsart, den Werth seines Daseins zu schätzen, zuerst möglich? da vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt im Subjecte angetroffen werden würde. Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, freilich, ohne sich in jeder Handlung seiner Rechtschaffenheit bewusst zu sein, des Lebens nicht froh werden, so günstig ihm auch das Glück im physischen Zustande desselben sein mag; aber um ihn allererst tugendhaft zu machen, mithin ehe er noch den moralischen Werth seiner Existenz so hoch anschlägt, kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewusstsein einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er noch keinen Sinn hat?

Andrerseits aber liegt hier immer der Grund zu einem Fehler des Erschleichens *(vitium subreptionis)* und gleichsam einer optischen Illusion in dem Selbstbewusstsein dessen, was man thut, zum Unterschiede dessen, was man empfindet, die auch der Versuchteste nicht völlig vermeiden kann. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewusstsein der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz nothwendig verbunden. Nun ist das Bewusstsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens an der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird; aber diese Lust, dieses Wohlgefallen an sich selbst, ist nicht der Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, blos durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust, und jene bleibt eine reine praktische, nicht ästhetische Bestimmung des Begehrungsvermögens. Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebs zur Thätigkeit thut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus

der begehrten Handlung erwartet wird, würde gethan haben, so sehen wir das, was wir selbst thun, leichtlich für etwas an, was wir blos leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb, wie das allemal in der sogenannten Täuschung der Sinne, (hier des innern) zu geschehen pflegt. Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjective dieser intellectuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Aesthetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls, (denn ein intellectuelles wäre ein Widerspruch,) zu halten. Es ist auch von grosser Wichtigkeit, auf diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl bestmöglichst zu cultiviren. Aber man muss sich auch in Acht nehmen, durch unechte Hochpreisungen dieses moralischen Bestimmungsgrundes, als Triebfeder, indem man ihm Gefühle besonderer Freuden, als Gründe, (die doch nur Folgen sind,) unterlegt, die eigentliche echte Triebfeder, das Gesetz selbst, gleichsam wie durch eine falsche Folie herabzusetzen und zu verunstalten. Achtung, und nicht Vergnügen oder Genuss der Glückseligkeit ist also etwas, wofür kein der Vernunft zum Grunde gelegtes, vorhergehendes Gefühl, (weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde,) möglich ist, und Bewusstsein der unmittelbaren Nöthigung des Willens durch Gesetz ist kaum ein Analogon des Gefühls der Lust, indem es im Verhältnisse zum Begehrungsvermögen gerade ebendasselbe, aber aus andern Quellen thut; durch diese Vorstellungsart aber kann man allein erreichen, was man sucht, nämlich dass Handlungen nicht blos pflichtmässig (angenehmen Gefühlen zu Folge), sondern aus Pflicht geschehen, welches der wahre Zweck aller moralischen Bildung sein muss.

Hat man aber nicht ein Wort, welches nicht einen Genuss, wie das der Glückseligkeit, bezeichnete, aber doch ein Wohlgefallen an seiner Existenz, ein Analogon der Glückseligkeit, welche das Bewusstsein der Tugend nothwendig begleiten muss, anzeigete? Ja! dieses Wort ist Selbstzufriedenheit, welches in seiner eigentlichen Bedeutung jederzeit nur ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz andeutet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist. Freiheit und das Bewusstsein derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist Unabhängigkeit von Neigungen, wenigstens als bestimmenden, (wenngleich nicht als afficirenden) Bewegursachen unseres Begehrens, und sofern, als ich mir der-

selben in der Befolgung meiner moralischen Maximen bewusst bin, der einzige Quell einer nothwendig damit verbundenen, auf keinem besonderen Gefühle beruhenden, unveränderlichen Zufriedenheit, und diese kann intellectuell heissen. Die ästhetische, (die uneigentlich so genannt wird,) welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren lässt, und lassen immer ein noch grösseres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nöthigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein. Selbst eine Neigung zum Pflichtmässigen (z. B. zur Wohlthätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muss in dieser auf der Vorstellung des Gesetzes, als Bestimmungsgrunde, angelegt sein, wenn die Handlung nicht blos Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll. Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muss nicht blos den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen. Selbst dies Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Theilnehmung, wenn es vor der Ueberlegung, was Pflicht sei, vorhergeht und Bestimmungsgrund wird, ist wohldenkenden Personen selbst lästig, bringt ihre überlegten Maximen in Verwirrung, und bewirkt den Wunsch, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Vernunft unterworfen zu sein.

Hieraus lässt sich verstehen: wie das Bewusstsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch That (die Tugend) ein Bewusstsein der Obermacht über seine Neigungen, hiemit also der Unabhängigkeit von denselben, folglich auch der Unzufriedenheit, die diese immer begleitet, und also ein negatives Wohlgefallen mit seinem Zustande, d. i. Zufriedenheit hervorbringen könne, welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist. Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirect) eines Genusses fähig, welcher nicht Glückseligkeit heissen kann, weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letztern ähnlich ist, sofern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung

sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also wenigstens seinem Ursprunge nach der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.

Aus dieser Auflösung der Antinomie der praktischen reinen Vernunft folgt, dass sich in praktischen Grundsätzen eine natürliche und nothwendige Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit, und der Erwartung einer ihr proportionirten Glückseligkeit, als Folge derselben, wenigstens als möglich denken, (darum aber freilich noch eben nicht erkennen und einsehen) lasse; dagegen, dass Grundsätze die Bewerbung um Glückseligkeit unmöglich Sittlichkeit hervorbringen können; dass also das oberste Gut, (als die erste Bedingung des höchsten Guts,) Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen zwar das zweite Element desselben ausmache, doch so, dass diese nur die moralisch-bedingte, aber doch nothwendige Folge der ersteren sei. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut das ganze Object der reinen praktischen Vernunft, die es sich nothwendig als möglich vorstellen muss, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles Mögliche beizutragen. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Verbindung des Bedingten mit seiner Bedingung gänzlich zum übersinnlichen Verhältnisse der Dinge gehört, und nach Gesetzen der Sinnenwelt gar nicht gegeben werden kann, obzwar die praktische Folge dieser Idee, nämlich die Handlungen, die darauf abzielen, das höchste Gut wirklich zu machen, zur Sinnenwelt gehören; so werden wir die Gründe jener Möglichkeit erstlich in Ansehung dessen, was unmittelbar in unserer Gewalt ist, und dann zweitens in dem, was uns Vernunft, als Ergänzung unseres Unvermögens, zur Möglichkeit des höchsten Guts (nach praktischen Principien nothwendig) darbietet und nicht in unserer Gewalt ist, darzustellen suchen.

III.

Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen.

Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer, praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesse des einen, sofern ihm, (welches keinem andern nachgesetzt werden kann,) das In-

teresse der andern untergeordnet ist. Einem jeden Vermögen des Gemüths kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Princip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird. Die Vernunft, als das Vermögen der Principien, bestimmt das Interesse aller Gemüthskräfte, das ihrige aber sich selbst. Das Interesse ihres speculativen Gebrauchs besteht in der Erkenntniss des Objects bis zu den höchsten Principien *a priori*, das des praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks. Das, was zur Möglichkeit eines Vernunftgebrauchs überhaupt erforderlich ist, nämlich dass die Principien und Behauptungen derselben einander nicht widersprechen müssen, macht keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben; nur die Erweiterung, nicht die blose Zusammenstimmung mit sich selbst wird zum Interesse derselben gezählt.

Wenn praktische Vernunft nichts weiter annehmen und als gegeben denken darf, als was speculative Vernunft für sich ihr aus ihrer Einsicht darreichen konnte, so führt diese das Primat. Gesetzt aber, sie hätte für sich ursprüngliche Principien *a priori*, mit denen gewisse theoretische Positionen unzertrennlich verbunden wären, die sich gleichwohl aller möglichen Einsicht der speculativen Vernunft entzögen, (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müssten,) so ist die Frage, welches Interesse das oberste sei, (nicht, welches weichen müsste, denn eines widerstreitet dem andern nicht nothwendig;) ob speculative Vernunft, die nicht von allem dem weiss, was praktische ihr anzunehmen darbietet, diese Sätze aufnehmen, und sie, ob sie gleich für sie überschwenglich sind, mit ihren Begriffen als einen fremden, auf sie übertragenen Besitz zu vereinigen suchen müsse; oder ob sie berechtigt sei, ihrem eigenen abgesonderten Interesse hartnäckig zu folgen, und nach der Kanonik des Epikur, alles als leere Vernünftelei auszuschlagen, was seine objective Realität nicht durch augenscheinliche in der Erfahrung aufzustellende Beispiele beglaubigen kann, wenn es gleich noch so sehr mit dem Interesse des praktischen (reinen) Gebrauchs verwebt, an sich auch der theoretischen nicht widersprechend wäre, blos weil es wirklich sofern dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thut, dass es die Grenzen, die diese sich selbst gesetzt, aufhebt und sie allem Unsinn oder Wahnsinn der Einbildungskraft preisgibt.

In der That, sofern praktische Vernunft als pathologisch bedingt, d. i. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glück-

seligkeit blos verwaltend zum Grunde gelegt würde, so liesse sich diese Zumuthung an die speculative Vernunft gar nicht thun. Mahomet's Paradies, oder der Theosophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, sowie Jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre eben so gut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben. Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweiset, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien *a priori* urtheilt, und da ist es klar, dass, wenn ihr Vermögen in der ersteren gleich nicht zulangt, gewisse Sätze behauptend festzusetzen, indessen dass sie ihr auch eben nicht widersprechen, eben diese Sätze, sobald sie unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft gehören, zwar als ein ihr fremdes Angebot, das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist, annehmen und sie mit allem, was sie als speculative Vernunft in ihrer Macht hat, zu vergleichen und zu verknüpfen suchen müsse; doch sich bescheidend, dass dieses nicht ihre Einsichten, aber doch Erweiterungen ihres Gebrauchs in irgend einer anderen, nämlich praktischen, Absicht sind, welches ihrem Interesse, das in der Einschränkung des speculativen Frevels besteht, ganz und gar nicht zuwider ist.

In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnisse führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, dass diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern *a priori* auf der Vernunft selbst gegründet, mithin nothwendig sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen; weil, wenn sie einander blos beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschliessen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfniss erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.

IV.
Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das nothwendige Object eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens. In diesem aber ist die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Guts. Sie muss also ebensowohl möglich sein, als ihr Object, weil sie in demselben Gebote dieses zu befördern enthalten ist. Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Principien der reinen praktischen Vernunft, nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen.

Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt,) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein **Postulat** der reinen praktischen Vernunft, (worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.)

Der Satz von der moralischen Bestimmung unserer Natur, nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können, ist von dem grössten Nutzen, nicht blos in Rücksicht auf die gegenwärtige Ergänzung des Unvermögens der speculativen Vernunft, sondern auch in Ansehung der Religion. In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtig (indulgent) und so unserer Behaglichkeit angemessen verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unerreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb

der Heiligkeit des Willens, spannt, und sich in schwärmende, dem Selbsterkenntniss ganz widersprechende theosophische Träume verliert, durch welches Beides das unaufhörliche Streben zur pünktlichen und durchgängigen Befolgung eines strengen unnachsichtlichen, dennoch aber nicht idealischen, sondern wahren Vernunftgebots nur verhindert wird. Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der Progressus ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit möglich. Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist, sieht in dieser für uns endlosen Reihe das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze, und die Heiligkeit, die sein Gebot unnachlasslich fordert, um seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er Jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss zu sein, ist in einer einzigen intellectuellen Anschauung des Daseins vernünftiger Wesen ganz anzutreffen. Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Antheils zukommen kann, wäre das Bewusstsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralischbesseren und dem dadurch ihm bekannt gewordenen unwandelbaren Vorsatze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben, wie weit seine Existenz auch immer reichen mag, selbst über dieses Leben hinaus zu hoffen,* und so, zwar niemals hier, oder in irgend einem absehlichen künftigen Zeitpunkte seines Daseins, sondern nur in der (Gott

* Die Ueberzeugung von der Unwandelbarkeit seiner Gesinnung im Fortschritte zum Guten scheint gleichwohl auch einem Geschöpfe für sich unmöglich zu sein. Um deswillen lässt die christliche Religionslehre sie auch von demselben Geiste, der die Heiligung, d. i. diesen festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstsein der Beharrlichkeit im moralischen Progressus, wirkt, allein abstammen. Aber auch natürlicher Weise darf derjenige, der sich bewusst ist, einen langen Theil seines Lebens bis zu Ende desselben im Fortschritte zum Besseren, und zwar aus ächten moralischen Bewegungsgründen angehalten zu haben, sich wohl die tröstende Hoffnung, wenngleich nicht Gewissheit machen, dass er auch in einer über dieses Leben hinaus fortgesetzten Existenz bei diesen Grundsätzen beharren werde, und wiewohl er in seinen eigenen Augen hier nie gerechtfertigt ist, noch bei dem verhofften künftigen Anwachs seiner Naturvollkommenheit, mit ihr aber auch seiner Pflichten es jemals hoffen darf, dennoch in diesem Fortschritte, der, ob er zwar ein ins Unendliche hinausgerücktes Ziel betrifft, dennoch für Gott als Besitz gilt, eine Aussicht in eine selige Zukunft haben; denn dieses ist der Ausdruck, dessen sich die Vernunft bedient, um ein von allen zufälligen Ursachen der Welt unabhängiges vollständiges Wohl zu bezeichnen, welches eben so, wie Heiligkeit, eine Idee ist, welche nur in einem unendlichen Progressus und dessen Totalität enthalten sein kann, mithin vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird.

allein übersehbaren) Unendlichkeit seiner Fortdauer dem Willen desselben (ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt,) völlig adäquat zu sein.

V.

Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft.

Das moralische Gesetz führte in der vorhergehenden Zergliederung zur praktischen Aufgabe, welche ohne allen Beitritt sinnlicher Triebfedern blos durch reine Vernunft vorgeschrieben wird, nämlich der nothwendigen Vollständigkeit des ersten und vornehmsten Theils des höchsten Guts, der **Sittlichkeit**, und, da diese nur in einer Ewigkeit völlig aufgelöset werden kann, zum Postulat der Unsterblichkeit. Eben dieses Gesetz muss auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Guts, nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen **Glückseligkeit**, eben so uneigennützig, wie vorher, aus bloser unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts, (welches Object unseres Willens mit der moralischen Gesetzgebung der reinen Vernunft nothwendig verbunden ist,) nothwendig gehörig postuliren. Wir wollen diesen Zusammenhang überzeugend darstellen.

Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens. Nun gebietet das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Freiheit durch Bestimmungsgründe, die von der Natur und der Uebereinstimmung derselben zu unserem Begehrungsvermögen (als Triebfedern) ganz unabhängig sein sollen; das handelnde vernünftige Wesen in der Welt aber ist doch nicht zugleich Ursache der Welt und der Natur selbst. Also ist in dem moralischen Gesetze nicht der mindeste Grund zu einem nothwendigen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen, und daher von ihr abhängigen Wesens, welches eben darum durch seinen Willen nicht Ursache dieser Natur sein, und sie, was seine Glückseligkeit

betrifft, mit seinen praktischen Grundsätzen aus eigenen Kräften nicht durchgängig einstimmig machen kann. Gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d. i. der nothwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute ein solcher Zusammenhang als nothwendig postulirt: wir sollen das höchste Gut, (welches also doch möglich sein muss,) zu befördern suchen. Also wird auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte, postulirt. Diese oberste Ursache aber soll den Grund der Uebereinstimmung der Natur nicht blos mit einem Gesetze des Willens der vernünftigen Wesen, sondern mit der Vorstellung dieses Gesetzes, sofern diese es sich zum obersten Bestimmungsgrunde des Willens setzen, also nicht blos mit den Sitten der Form nach, sondern auch ihrer Sittlichkeit, als dem Bewegungsgrunde derselben, d. i. mit ihrer moralischen Gesinnung enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemässe Causalität hat. Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen), und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben. Also ist die oberste Ursache der Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muss, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. **Gott**. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns, das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugniss, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfniss verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.

Hier ist nun wohl zu merken, dass diese moralische Nothwendigkeit subjectiv, d. i. Bedürfniss, und nicht objectiv, d. i. selbst Pflicht sei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen, (weil dieses blos den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht.) Auch wird hierunter nicht verstanden, dass die Annehmung

des Daseins Gottes, als eines Grundes aller Verbindlichkeit überhaupt, nothwendig sei, (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst.) Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zu Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postulirt werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz, deren Dasein anzunehmen also mit dem Bewusstsein unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, Hypothese, in Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objects (des höchsten Guts), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht, Glaube, und zwar reiner Vernunftglaube heissen kann, weil blos reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen, als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt.

Aus dieser Deduction wird es nunmehr begreiflich, warum die griechischen Schulen zur Auflösung ihres Problems von der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts niemals gelangen konnten; weil sie nur immer die Regel des Gebrauchs, den der Wille des Menschen von seiner Freiheit macht, zum einzigen und für sich allein zureichenden Grunde derselben machten, ohne ihrem Bedünken nach das Dasein Gottes dazu zu bedürfen. Zwar thaten sie daran recht, dass sie das Princip der Sitten unabhängig von diesem Postulat, für sich selbst, aus dem Verhältniss der Vernunft allein zum Willen festsetzten, und es mithin zur obersten praktischen Bedingung des höchsten Guts machten; es war darum aber nicht die ganze Bedingung der Möglichkeit desselben. Die Epikuräer hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl, nach Jedes seiner Neigung, für ein Gesetz untergeschoben; aber darin verfuhren sie doch consequent genug, dass sie ihr höchstes Gut ebenso, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionirlich, abwürdigten und keine grössere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit, (wozu auch Enthaltsamkeit und Mässigung der Neigungen gehört,) erwerben lässt, die, wie man weiss, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muss; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mussten und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet.

Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Princip, nämlich die Tugend als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen, unter dem Namen eines Weisen, über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt und etwas, das aller Menschenkenntniss widerspricht, angenommen, sondern auch, vornehmlich das zweite zum höchsten Gut gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen, gleich einer Gottheit, im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person, von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Uebeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen, (zugleich auch als frei vom Bösen darstelleten,) und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegliessen, indem sie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten, und also im Bewusstsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können.

Die Lehre des Christenthums,* wenn man sie auch noch nicht als

* Man hält gemeiniglich dafür, die christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Das stoische System machte das Bewusstsein der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittliche Gesinnungen wenden sollten, und ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in einer Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Tugend war also bei ihnen ein gewisser Heroismus des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, Andern zwar Pflichten vorträgt, selbst aber über sie erhoben und keiner Versuchung zu Uebertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut, vorgestellt hätten. Wenn ich unter einer Idee eine Vollkommenheit verstehe, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann, so sind die moralischen Ideen darum nichts Ueberschwengliches, d. i. dergleichen, wovon wir auch nicht einmal den Begriff hinreichend bestimmen könnten, oder von dem es ungewiss ist, ob ihm überall ein Gegenstand correspondire, wie die Ideen der speculativen Vernunft, sondern dienen, als Urbilder der praktischen Vollkommenheit zur unentbehrlichen Richtschnur des sitt-

Religionslehre betrachtet, gibt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d. i. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, folglich Bewusstsein eines continuirlichen Hanges zur Uebertretung, wenigstens Unlauterkeit, d. i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung, und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fordert, nichts, als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig lässt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt. Der Werth einer dem moralischen Gesetze völlig angemessenen Gesinnung ist unendlich; weil alle mögliche Glückseligkeit im Urtheile eines weisen und alles vermögenden Austheilers derselben keine andere Einschränkung hat, als den Mangel der Angemessenheit vernünftiger Wesen an ihrer Pflicht. Aber das moralische Gesetz für sich verheisst doch keine Glückseligkeit; denn diese ist, nach Begriffen von einer Naturordnung überhaupt, mit der Befolgung desselben nicht nothwendig verbunden. Die christliche Sittenlehre ergänzt nun diesen Mangel (des zweiten unentbehrlichen Bestandstücks des höchsten Guts) durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem sittlichen Gesetze von ganzer Seele weihen, als eines Reichs Gottes, in welchem

lichen Verhaltens und zugleich zum Maassstabe der Vergleichung. Wenn ich nun die christliche Moral von ihrer philosophischen Seite betrachte, so würde sie, mit den Ideen der griechischen Schulen verglichen, so erscheinen: die Ideen der Cyniker, der Epikuräer, der Stoiker und des Christen sind: die Natureinfalt, die Klugheit, die Weisheit und die Heiligkeit. In Ansehung des Weges, dazu zu gelangen, unterschieden sich die griechischen Philosophen so von einander, dass die Cyniker dazu den gemeinen Menschenverstand, die Andern nur den Weg der Wissenschaft, Beide also doch blosen Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend fanden. Die christliche Moral, weil sie ihre Vorschrift, (wie es auch sein muss,) so rein und unnachsichtlich einrichtet, benimmt dem Menschen das Zutrauen, wenigstens hier im Leben ihr völlig adäquat zu sein, richtet es aber doch auch dadurch wiederum auf, dass, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, dass, was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zu Statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht. Aristoteles und Plato unterschieden sich nur in Ansehung des Ursprungs unserer sittlichen Begriffe.

Natur und Sitten in eine, jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete höchste Gut möglich macht. Die Heiligkeit der Sitten wird ihnen in diesem Leben schon zur Richtschnur angewiesen, das dieser proportionirte Wohl aber, die Seligkeit nur als in einer Ewigkeit erreichbar vorgestellt; weil jene immer das Urbild ihres Verhaltens in jedem Stande sein muss und das Fortschreiten zu ihr schon in diesem Leben möglich und nothwendig ist, diese aber in dieser Welt, unter dem Namen der Glückseligkeit, gar nicht erreicht werden kann, (so viel auf unser Vermögen ankommt,) und daher lediglich zum Gegenstande der Hoffnung gemacht wird. Diesem ungeachtet ist das christliche Princip der Moral selbst doch nicht theologisch (mithin Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst, weil sie die Erkenntniss Gottes und seines Willens nicht zum Grunde dieser Gesetze, sondern nur der Gelangung zum höchsten Gute unter der Bedingung der Befolgung derselben macht, und selbst die eigentliche Triebfeder zu Befolgung der ersteren nicht in den gewünschten Folgen derselben, sondern in der Vorstellung der Pflicht allein setzt, als in deren treuer Beobachtung die Würdigkeit des Erwerbs der letzteren allein besteht.

Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als das Object und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniss aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkührlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen, (heiligen und gütigen,) zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Uebereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und blos auf Pflicht gegründet; ohne dass Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Principien werden, den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten. Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Uebereinstimmung meines Willens mit

dem eines heiligen und gütigen Welturhebers; und obgleich in dem Begriffe des höchsten Guts, als dem eines Ganzen, worin die grösste Glückseligkeit mit dem grössten Maasse sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist, so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz, (welches vielmehr mein unbegrenztes Verlangen darnach auf Bedingungen strenge einschränkt,) der Bestimmungsgrund des Willens, der zur Beförderung des höchsten Guts angewiesen wird.

Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen. Nur denn, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maasse theilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.

Würdig ist Jemand des Besitzes einer Sache oder eines Zustandes, wenn, dass er in diesem Besitze sei, mit dem höchsten Gute zusammenstimmt. Man kann jetzt leicht einsehen, dass alle Würdigkeit auf das sittliche Verhalten ankomme, weil dieses im Begriffe des höchsten Guts die Bedingung des Uebrigen, (was zum Zustande gehört,) nämlich des Antheils an Glückseligkeit ausmacht. Nun folgt hieraus: dass man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse, d. i. als eine Anweisung, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) der letzteren, nicht mit einem Erwerbmittel derselben zu thun. Wenn sie aber, (die blos Pflichten auferlegt, nicht eigennützigen Wünschen Maassregeln an die Hand gibt,) vollständig vorgetragen worden: alsdenn allererst kann, nachdem der sich auf ein Gesetz gründende moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern (das Reich Gottes zu uns zu bringen), der vorher keiner eigennützigen Seele aufsteigen konnte, erweckt und ihm zu Behuf der Schritt zur Religion geschehen ist, diese Sittenlehre auch Glückseligkeitslehre genannt werden, weil die Hoffnung dazu nur mit der Religion allererst anhebt.

Auch kann man hieraus ersehen: dass, wenn man nach dem letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt fragt, man nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in ihr, sondern das höchste Gut nennen müsse, welches jenem Wunsche dieser Wesen noch eine Bedingung, nämlich die, der Glückseligkeit würdig zu sein, d. i. die Sittlichkeit ebenderselben vernünftigen Wesen hinzufügt, die allein den

Maassstab enthält, nach welchem sie allein der ersteren durch die Hand eines weisen Urhebers theilhaftig zu werden hoffen können. Denn da Weisheit, theoretisch betrachtet, die Erkenntniss des höchsten Guts, und praktisch, die Angemessenheit des Willens zum höchsten Gute bedeutet, so kann man einer höchsten selbstständigen Weisheit nicht einen Zweck beilegen, der blos auf Gütigkeit gegründet wäre. Denn dieser ihre Wirkung (in Ansehung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen) kann man nur unter den einschränkenden Bedingungen der Uebereinstimmung mit der Heiligkeit* seines Willens, als dem höchsten ursprünglichen Gute angemessen denken. Daher diejenigen, welche den Zweck der Schöpfung in die Ehre Gottes, (vorausgesetzt, dass man diese nicht anthropomorphistisch als Neigung, gepriesen zu werden, denkt,) setzten, wohl den besten Ausdruck getroffen haben. Denn nichts ehrt Gott mehr, als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gesetz auferlegt, wenn seine herrliche Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das Letztere (auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das Erstere ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohlthun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so dass die grösste Wohlthätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird.

Dass in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d. i. niemals blos als Mittel von Jemandem (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst

* Hiebei, und um das Eigenthümliche dieser Begriffe kenntlich zu machen, merke ich nur noch an: dass, da man Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, deren Qualität man auch den Geschöpfen angemessen findet, nur dass sie dort zum höchsten Grade erhoben werden, z. B. Macht, Wissenschaft, Gegenwart, Güte etc. unter den Benennungen der Allmacht, der Allwissenheit, der Allgegenwart, der Allgütigkeit etc., es doch drei gibt, die ausschliessungsweise, und doch ohne Beisatz von Grösse Gott beigelegt werden, und die insgesammt moralisch sind. Er ist der allein Heilige, der allein Selige, der allein Weise; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der heilige Gesetzgeber (und Schöpfer), der gütige Regierer (und Erhalter) und der gerechte Richter. Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzufügen.

Zweck zu sein, könne gebraucht werden, dass also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subject des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen nothwendig zu demjenigen zugleich muss einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.

VI.

Ueber die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt.

Sie gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, dass er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese nothwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert. Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar das speculative Erkenntniss nicht, geben aber den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objective Realität, und berechtigen sie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte.

Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet, (als der Causalität eines Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehört,) und des Daseins Gottes. Das erste fliesst aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligiblen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligiblen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes.

Die durch die Achtung fürs moralische Gesetz nothwendige Absicht aufs höchste Gut und daraus fliessende Voraussetzung der Realität desselben führt also durch Postulate der praktischen Vernunft zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber

nicht auflösen konnte. Also 1) zu derjenigen, in deren Auflösung die letztere nichts, als Paralogismen begehen konnte, (nämlich der Unsterblichkeit,) weil es ihr am Merkmale der Beharrlichkeit fehlte, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjects, welcher der Seele im Selbstbewusstsein nothwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen, welches die praktische Vernunft durch das Postulat einer, zur Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze im höchsten Gute, als dem ganzen Zwecke der praktischen Vernunft erforderlichen Dauer ausrichtet. 2) Führt sie zu dem, wovon die speculative Vernunft nichts, als Antinomie enthielt, deren Auflösung sie nur auf einem problematisch zwar denkbaren, aber seiner objectiven Realität nach für sie nicht erweislichen und bestimmbaren Begriffe gründen konnte, nämlich die kosmologische Idee einer intelligiblen Welt und das Bewusstsein unseres Daseins in derselben, vermittelst des Postulats der Freiheit, (deren Realität sie durch das moralische Gesetz darlegt, und mit ihm zugleich das Gesetz einer intelligiblen Welt, worauf die speculative nur hinweisen, ihren Begriff aber nicht bestimmen konnte.) 3) Verschafft sie dem, was speculative Vernunft zwar denken, aber als bloses transscendentales Ideal unbestimmt lassen musste, dem theologischen Begriffe des Urwesens, Bedeutung (in praktischer Absicht, d. i. als einer Bedingung der Möglichkeit des Objects eines durch jenes Gesetz bestimmten Willens,) als dem obersten Princip des höchsten Guts in einer intelligiblen Welt, durch gewalthabende moralische Gesetzgebung in derselben.

Wird nun aber unser Erkenntniss auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die speculative transscendent war, in der praktischen immanent? Allerdings, aber nur in praktischer Absicht. Denn wir erkennen zwar dadurch weder unserer Seele Natur, noch die intelligible Welt, noch das höchste Wesen nach dem, was sie an sich selbst sind, sondern haben nur die Begriffe von ihnen im praktischen Begriffe des höchsten Guts vereinigt, als dem Objecte unseres Willens, und völlig *a priori* durch reine Vernunft, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes und auch blos in Beziehung auf dasselbe, in Ansehung des Objects, das es gebietet. Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Causalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postulirt. So ist es auch mit den übrigen Ideen bewandt, die nach

ihrer Möglichkeit kein menschlicher Verstand jemals ergründen, aber auch, dass sie nicht wahre Begriffe sind, keine Sophisterei der Ueberzeugung, selbst des gemeinsten Menschen jemals entreissen wird.

VII.

Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihr Erkenntniss, als speculativ, zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?

Wir wollen diese Frage, um nicht zu abstract zu werden, sofort in Anwendung auf den vorliegenden Fall beantworten. — Um ein reines Erkenntniss praktisch zu erweitern, muss eine Absicht *a priori* gegeben sein, d. i. ein Zweck, als Object (des Willens), welches, unabhängig von allen theoretischen Grundsätzen, durch einen den Willen unmittelbar bestimmenden (kategorischen) Imperativ, als praktisch-nothwendig vorgestellt wird, und das ist hier das höchste Gut. Dieses ist aber nicht möglich, ohne drei theoretische Begriffe, (für die sich, weil sie blose reine Vernunftbegriffe sind, keine correspondirende Anschauung, mithin auf dem theoretischen Wege keine objective Realität finden lässt,) vorauszusetzen: nämlich Freiheit, Unsterblichkeit, und Gott. Also wird durchs praktische Gesetz, welches die Existenz des höchsten in einer Welt möglichen Guts gebietet, die Möglichkeit jener Objecte der reinen speculativen Vernunft, die objective Realität, welche diese ihnen nicht sichern konnte, postulirt; wodurch denn die theoretische Erkenntniss der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber blos darin besteht, dass jene für sie sonst problematischen (blos denkbaren) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objecte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres, und zwar praktisch-schlechthin-nothwendigen Objects des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen. Diese Erweiterung der theoretischen Vernunft ist aber keine Erweiterung der Speculation, d. i. um in theoretischer Absicht nunmehr einen positiven Gebrauch davon zu machen. Denn da nichts weiter durch praktische Vernunft hiebei geleistet worden, als dass jene Begriffe real sind, und wirklich ihre (möglichen) Objecte haben, dabei aber uns nichts von Anschauungen derselben gegeben wird, (welches auch nicht gefordert werden kann,) so ist kein synthetischer Satz durch diese eingeräumte Realität derselben möglich. Folglich hilft uns diese Eröffnung nicht im mindesten in speculativer

Absicht, wohl aber in Ansehung des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft, zur Erweiterung dieses unseres Erkenntnisses. Die obigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transscendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum Objecte zu machen gebietet, objective Realität, d. i. wir werden durch jenes angewiesen, dass sie Objecte haben, ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntniss dieser Objecte, denn man kann dadurch gar nichts über sie synthetisch urtheilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrauch der Vernunft machen, als worin eigentlich alle speculative Erkenntniss derselben besteht. Aber dennoch ward das theoretische Erkenntniss zwar nicht dieser Objecte, aber der Vernunft überhaupt dadurch sofern erweitert, dass durch die praktischen Postulate jenen Ideen doch Objecte gegeben wurden, indem ein blos problematischer Gedanke dadurch allererst objective Realität bekam. Also war es keine Erweiterung der Erkenntniss von gegebenen übersinnlichen Gegenständen, aber doch eine Erweiterung der theoretischen Vernunft und der Erkenntniss derselben in Ansehung des Uebersinnlichen überhaupt, sofern als sie genöthigt wurde, dass es solche Gegenstände gebe, einzuräumen, ohne sie doch näher bestimmen, mithin dieses Erkenntniss von den Objecten, (die ihr nunmehr aus praktischem Grunde und auch nur zum praktischen Gebrauche gegeben worden,) selbst erweitern zu können, welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transscendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen praktischen Vermögen zu verdanken hat. Hier werden sie immanent und constitutiv, indem sie Gründe der Möglichkeit sind, das nothwendige Object der reinen praktischen Vernunft (das höchste Gut) wirklich zu machen, da sie, ohne dies, transscendent und blos regulative Principien der speculativen Vernunft sind, die ihr nicht ein neues Object über die Erfahrung hinaus anzunehmen, sondern nur ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollständigkeit zu nähern auferlegen. Ist aber die Vernunft einmal im Besitze dieses Zuwachses, so wird sie, als speculative Vernunft (eigentlich nur zur Sicherung ihres praktischen Gebrauchs) negativ, d. i. nicht erweiternd, sondern läuternd, mit jenen Ideen zu Werke gehen, um einer-

seits den Anthropomorphismus als den Quell der Superstition, oder scheinbare Erweiterung jener Begriffe durch vermeinte Erfahrung, andererseits den Fanaticismus, der sie durch übersinnliche Anschauung oder dergleichen Gefühle verspricht, abzuhalten; welches alles Hindernisse des praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft sind, deren Abwehrung also zu der Erweiterung unserer Erkenntniss in praktischer Absicht allerdings gehört, ohne dass es dieser widerspricht, zugleich zu gestehen, dass die Vernunft in speculativer Absicht dadurch im mindesten nichts gewonnen habe.

Zu jedem Gebrauche der Vernunft in Ansehung eines Gegenstandes werden reine Verstandesbegriffe (Kategorien) erfordert, ohne die kein Gegenstand gedacht werden kann. Diese können zum theoretischen Gebrauche der Vernunft, d. i. zu dergleichen Erkenntniss nur angewandt werden, sofern ihnen zugleich Anschauung, (die jederzeit sinnlich ist,) untergelegt wird, und also blos, um durch sie ein Object möglicher Erfahrung vorzustellen. Nun sind hier aber Ideen der Vernunft, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können, das, was ich durch Kategorien denken müsste, um es zu erkennen. Allein es ist hier auch nicht um das theoretische Erkenntniss der Objecte dieser Ideen, sondern nur darum, dass sie überhaupt Objecte haben, zu thun. Diese Realität verschafft reine praktische Vernunft, und hiebei hat die theoretische Vernunft nichts weiter zu thun, als jene Objecte durch Kategorien blos zu denken, welches, wie wir sonst deutlich gewiesen haben, ganz wohl, ohne Anschauung (weder sinnliche, noch übersinnliche) zu bedürfen, angeht, weil die Kategorien im reinen Verstande unabhängig und vor aller Anschauung, lediglich als dem Vermögen zu denken ihren Sitz und Ursprung haben, und sie immer nur ein Object überhaupt bedeuten, auf welche Art es uns auch immer gegeben werden mag. Nun ist den Kategorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Object in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, dass ein solches wirklich sei, mithin die Kategorie, als eine blose Gedankenform, hier nicht leer sei, sondern Bedeutung habe, durch ein Object, welches die praktische Vernunft im Begriffe des höchsten Guts ungezweifelt darbietet, die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert, ohne gleichwohl durch diesen Zuwachs die mindeste Erweiterung des Erkenntnisses nach theoretischen Grundsätzen zu bewirken.

Wenn nächstdem diese Ideen von Gott, einer intelligiblen Welt (dem Reiche Gottes) und der Unsterblichkeit durch Prädicate bestimmt werden, die von unserer eigenen Natur hergenommen sind, so darf man diese Bestimmung weder als Versinnlichung jener reinen Vernunftideen (Anthropomorphismen), noch als überschwengliches Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände ansehen; denn diese Prädicate sind keine anderen, als Verstand und Wille, und zwar so im Verhältnisse gegen einander betrachtet, als sie im moralischen Gesetze gedacht werden müssen, also nur, so weit von ihnen ein reiner praktischer Gebrauch gemacht wird. Von allem Uebrigen, was diesen Begriffen psychologisch anhängt, d. i. sofern wir diese unsere Vermögen in ihrer Ausübung empirisch beobachten, (z. B. dass der Verstand des Menschen discursiv ist, seine Vorstellungen also Gedanken, nicht Anschauungen sind, dass diese in der Zeit auf einander folgen, dass sein Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist u. s. w., welches im höchsten Wesen so nicht sein kann,) wird alsdenn abstrahirt, und so bleibt von den Begriffen, durch die wir uns ein reines Verstandeswesen denken, nichts mehr übrig, als gerade zur Möglichkeit erforderlich ist, sich ein moralisch Gesetz zu denken, mithin zwar ein Erkenntniss Gottes, aber nur in praktischer Beziehung, wodurch, wenn wir den Versuch machen, es zu einem theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern anschaut, einen Willen, der auf Gegenstände gerichtet ist, von deren Existenz seine Zufriedenheit nicht im mindesten abhängt, (ich will nicht einmal der transscendentalen Prädicate erwähnen, als z. B. eine Grösse der Existenz, d. i. Dauer, die aber nicht in der Zeit, als dem einzigen uns möglichen Mittel, uns Dasein als Grösse vorzustellen, stattfindet;) lauter Eigenschaften, von denen wir uns gar keinen Begriff, zum Erkenntnisse des Gegenstandes tauglich, machen können, und dadurch belehrt werden, dass sie niemals zu einer Theorie von übersinnlichen Wesen gebraucht werden können und also auf dieser Seite ein speculatives Erkenntniss zu gründen gar nicht vermögen, sondern ihren Gebrauch lediglich auf die Ausübung des moralischen Gesetzes einschränken.

Dieses Letztere ist so augenscheinlich und kann so klar durch die That bewiesen werden, dass man getrost alle vermeinte natürliche Gottesgelehrte (ein wunderlicher Name)* auffordern kann, auch nur

* Gelehrsamkeit ist eigentlich nur der Inbegriff historischer Wissenschaften. Folglich kann nur der Lehrer der geoffenbarten Theologie ein Gottes-

eine, diesen ihren Gegenstand (über die blos ontologischen Prädicate hinaus) bestimmende Eigenschaft, etwa des Verstandes, oder des Willens zu nennen, an der man nicht unwidersprechlich darthun könnte, dass, wenn man alles Anthropomorphistische davon absondert, uns nur das blose Wort übrig bleibe, ohne damit den mindesten Begriff verbinden zu können, dadurch eine Erweiterung der theoretischen Erkenntniss gehofft werden dürfte. In Ansehung des Praktischen aber bleibt uns von den Eigenschaften eines Verstandes und Willens doch noch der Begriff eines Verhältnisses übrig, welchem das praktische Gesetz, (das gerade dieses Verhältniss des Verstandes zum Willen *a priori* bestimmt,) objective Realität verschafft. Ist dieses nun einmal geschehen, so wird dem Begriffe des Objects eines moralisch bestimmten Willens (dem des höchsten Guts) und mit ihm den Bedingungen seiner Möglichkeit, den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit auch Realität, aber immer nur in Beziehung auf die Ausübung des moralischen Gesetzes (zu keinem speculativen Behuf) gegeben.

Nach diesen Erinnerungen ist nun auch die Beantwortung der wichtigen Frage leicht zu finden: ob der Begriff von Gott ein zur Physik, (mithin auch zur Metaphysik, als die nur die reinen Principien *a priori* der ersteren in allgemeiner Bedeutung enthält,) oder ein zur Moral gehöriger Begriff sei? Natureinrichtungen oder deren Veränderung zu erklären, wenn man da zu Gott, als dem Urheber aller Dinge, seine Zuflucht nimmt, ist wenigstens keine physische Erklärung, und überall ein Geständniss, man sei mit seiner Philosophie zu Ende; weil man genöthigt ist, etwas, wovon man sonst für sich keinen Begriff hat, anzunehmen, um sich von der Möglichkeit dessen, was man vor Augen sieht, einen Begriff machen zu können. Durch Metaphysik aber von der Kenntniss dieser Welt zum Begriffe von Gott und dem Beweise seiner Existenz durch sichere Schlüsse zu gelangen, ist darum unmöglich, weil wir diese Welt als das vollkommenste mögliche Ganze, mithin, zu diesem Behuf, alle mögliche Welten, (um sie mit dieser

---

gelehrter heissen. Wollte man aber auch den, der im Besitze von Vernunftwissenschaften (Mathematik und Philosophie) ist, einen Gelehrten nennen, obgleich dieses schon der Wortbedeutung, (als die jederzeit nur dasjenige, was man durchaus gelehret werden muss und was man also nicht von selbst, durch Vernunft erfinden kann, zur Gelehrsamkeit zählt,) widerstreiten würde; so möchte wohl der Philosoph mit seiner Erkenntniss Gottes, als positiver Wissenschaft, eine zu schlechte Figur machen, um sich deshalb einen Gelehrten nennen zu lassen.

vergleichen zu können,) erkennen, mithin allwissend sein müssten, um zu sagen, dass sie nur durch einen Gott, (wie wir uns diesen Begriff denken müssen,) möglich war. Vollends aber die Existenz dieses Wesens aus blosen Begriffen zu erkennen, ist schlechterdings unmöglich, weil ein jeder Existentialsatz, d. i. der, so von einem Wesen, von dem ich mir einen Begriff mache, sagt, dass es existire, ein synthetischer Satz ist, d. i. ein solcher, dadurch ich über jenen Begriff hinausgehe und mehr von ihm sage, als im Begriffe gedacht war: nämlich dass diesem Begriffe im Verstande noch ein Gegenstand ausser dem Verstande correspondirend gesetzt sei, welches offenbar unmöglich ist durch irgend einen Schluss herauszubringen. Also bleibt nur ein einziges Verfahren für die Vernunft übrig, zu diesem Erkenntnisse zu gelangen, da sie nämlieh, als reine Vernunft, von dem obersten Princip ihres reinen praktischen Gebrauchs ausgehend, (indem dieser ohnedem blos auf die Existenz von Etwas, als Folge der Vernunft, gerichtet ist,) ihr Object bestimmt. Und da zeigt sich nicht allein in ihrer unvermeidlichen Aufgabe, nämlich der nothwendigen Richtung des Willens auf das höchste Gut die Nothwendigkeit, ein solches Urwesen in Beziehung auf die Möglichkeit dieses Guten in der Welt anzunehmen, sondern, was das Merkwürdigste ist, etwas, was dem Fortgange der Vernunft auf dem Naturwege ganz mangelte, nämlich ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens. Da wir diese Welt nur zu einem kleinen Theile kennen, noch weniger sie mit allen möglichen Welten vergleichen können, so können wir von ihrer Ordnung, Zweckmässigkeit und Grösse wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen etc. Urheber derselben schliessen, aber nicht auf seine Allwissenheit, Allgütigkeit, Allmacht u. s. w. Man kann auch gar wohl einräumen: dass man diesen unvermeidlichen Mangel durch eine erlaubte, ganz vernünftige Hypothese zu ergänzen wohl befugt sei; dass nämlich, wenn in so viel Stücken, als sich unserer näheren Kenntniss darbieten, Weisheit, Gütigkeit etc. hervorleuchtet, in allen übrigen es eben so sein werde und es also vernünftig sei, dem Welturheber alle mögliche Vollkommenheit beizulegen; aber das sind keine Schlüsse, wodurch wir uns auf unsere Einsicht etwas dünken: sondern nur Befugnisse, die man uns nachsehen kann, und doch noch einer anderweitigen Empfehlung bedürfen, um davon Gebrauch zu machen. Der Begriff von Gott bleibt also auf dem empirischen Wege (der Physik) immer ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens, um ihn dem Begriffe einer Gottheit für ange-

messen zu halten; (mit der Metaphysik aber in ihrem transscendentalen Theile ist gar nichts auszurichten.)

Ich versuche nun diesen Begriff an das Object der praktischen Vernunft zu halten, und da finde ich, dass der moralische Grundsatz ihn nur als möglich, unter Voraussetzung eines Welturhebers von höchster Vollkommenheit, zulasse. Er muss allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen; allmächtig, um ihm die angemessenen Folgen zu ertheilen; ebenso allgegenwärtig, ewig u. s. w. Mithin bestimmt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Guts, als Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft, den Begriff des Urwesens als höchsten Wesens, welches der physische (und höher fortgesetzt der metaphysische), mithin der ganze speculative Gang der Vernunft nicht bewirken konnte. Also ist der Begriff von Gott ein ursprünglich nicht zur Physik, d. i. für die speculative Vernunft, sondern zur Moral gehöriger Begriff, und eben das kann man auch von den übrigen Vernunftbegriffen sagen, von denen wir als Postulaten derselben in ihrem praktischen Gebrauche oben gehandelt haben.

Wenn man in der Geschichte der griechischen Philosophie über den Anaxagoras hinaus keine deutlichen Spuren einer reinen Vernunfttheologie antrifft, so ist der Grund nicht darin gelegen, dass es den älteren Philosophen an Verstand und Einsicht fehlte, um durch den Weg der Speculation, wenigstens mit Beihülfe einer ganz vernünftigen Hypothese sich dahin zu erheben; was konnte leichter, was natürlicher sein, als der sich von selbst Jedermann darbietende Gedanke, statt unbestimmter Grade der Vollkommenheit verschiedener Weltursachen, eine einzige vernünftige anzunehmen, die alle Vollkommenheit hat? Aber die Uebel in der Welt schienen ihnen viel zu wichtige Einwürfe zu sein, um zu einer solchen Hypothese sich für berechtigt zu halten. Mithin zeigten sie darin eben Verstand und Einsicht, dass sie sich jene nicht erlaubten und vielmehr in den Naturursachen herumsuchten, ob sie unter ihnen nicht die zum Urwesen erforderliche Beschaffenheit und Vermögen antreffen möchten. Aber nachdem dieses scharfsinnige Volk soweit in Nachforschungen fortgerückt war, selbst sittliche Gegenstände, darüber andere Völker niemals mehr, als geschwatzt haben, philosophisch zu behandeln; da fanden sie allererst ein neues Bedürfniss, nämlich ein praktisches, welches nicht ermangelte, ihnen den Begriff des Urwesens bestimmt anzugeben, wobei die speculative Vernunft das Zusehen hatte, höchstens

noch das Verdienst, einen Begriff, der nicht auf ihrem Boden erwachsen war, auszuschmücken und mit einem Gefolge von Bestätigungen aus der Naturbetrachtung, die nun allererst hervortraten, wohl nicht das Ansehen desselben, (welches schon gegründet war,) sondern vielmehr nur das Gepränge mit vermeinter theoretischer Vernunfteinsicht zu befördern.

Aus diesen Erinnerungen wird der Leser der Kritik der reinen speculativen Vernunft sich vollkommen überzeugen, wie höchstnöthig, wie erspriesslich für Theologie und Moral jene mühsame Deduction der Kategorien war. Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie, wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit PLATO, für angeboren zu halten und darauf überschwengliche Anmassungen mit Theorien des Uebersinnlichen, wovon man kein Ende absieht, zu gründen, dadurch aber die Theologie zur Zauberlaterne von Hirngespenstern zu machen; wenn man sie aber für erworben hält, zu verhüten, dass man nicht mit EPIKUR allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, blos auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränke. Nun aber, nachdem die Kritik in jener Deduction erstlich bewies, dass sie nicht empirischen Ursprungs seien, sondern *a priori* im reinen Verstande ihren Sitz und Quelle haben; zweitens auch, dass, da sie auf Gegenstände überhaupt, unabhängig von ihrer Anschauung bezogen werden, sie zwar nur in Anwendung auf empirische Gegenstände theoretisches Erkenntniss zu Stande bringen, aber doch auch, auf einen durch reine praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen, jedoch nur, sofern dieses blos durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Absicht und deren Möglichkeit gehören. Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältniss der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmässig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweiset besser, als sonst eines, dass der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse, wovon man aber, dass diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

VIII.
Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft.

Ein Bedürfniss der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen Vernunft aber zu Postulaten; denn im ersteren Falle steige ich vom Abgeleiteten so hoch hinauf in der Reihe der Gründe, wie ich will, und bedarf eines Urgrundes, nicht um jenem Abgeleiteten (z. B. der Causalverbindung der Dinge und Veränderungen in der Welt) objective Realität zu geben, sondern nur um meine forschende Vernunft in Ansehung desselben vollständig zu befriedigen. So sehe ich Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur vor mir, und bedarf nicht, um mich von deren Wirklichkeit zu versichern, zur Speculation zu schreiten, sondern nur um sie zu erklären, eine Gottheit als deren Ursache vorauszusetzen, da denn, weil von einer Wirkung der Schluss auf eine bestimmte Ursache, als wir an Gott zu denken haben, immer unsicher und misslich ist, eine solche Voraussetzung nicht weiter gebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allervernünftigsten Meinung.* Dagegen ist ein Bedürfniss der reinen praktischen Vernunft auf einer Pflicht gegründet, etwas (das höchste Gut) zum Gegenstande meines Willens zu machen, um es nach alle meinen Kräften zu befördern; wobei ich aber die Möglichkeit desselben, mithin auch die Bedingungen dazu, nämlich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit voraussetzen muss, weil ich diese durch meine speculative Vernunft nicht beweisen, obgleich auch nicht widerlegen kann. Diese Pflicht gründet sich auf einem, freilich von diesen letzteren Voraussetzungen ganz unabhängigen, für sich selbst apodiktisch gewissen, nämlich dem moralischen Gesetze, und ist, sofern, keiner anderweitigen Unterstützung durch theoretische Meinung von der innern Beschaffenheit der Dinge, der geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers be-

* Aber selbst auch hier würden wir nicht ein Bedürfniss der Vernunft vorschützen können, läge nicht ein problematischer, aber doch unvermeidlicher Begriff der Vernunft vor Augen, nämlich der eines schlechterdings nothwendigen Wesens. Dieser Begriff will nun bestimmt sein, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft, nämlich den Begriff eines nothwendigen Wesens, welches andern zum Urgrunde dienen soll, näher zu bestimmen, und dieses letzte also wodurch kenntlich zu machen. Ohne solche vorausgehende nothwendige Probleme gibt es keine Bedürfnisse, wenigstens nicht der reinen Vernunft; die übrigen sind Bedürfnisse der Neigung.

dürftig, um uns auf das Vollkommenste zu unbedingt-gesetzmässigen Handlungen zu verbinden. Aber der subjective Effect dieses Gesetzes, nämlich die ihm angemessene und durch dasselbe auch nothwendige Gesinnung, das praktisch mögliche höchste Gut zu befördern, setzt doch wenigstens voraus, dass das letztere möglich sei, widrigenfalls es praktisch-unmöglich wäre, dem Objecte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Object wäre. Nun betreffen obige Postulate nur die physischen oder metaphysischen, mit einem Worte, in der Natur der Dinge liegenden Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Guts, aber nicht zum Behuf einer beliebigen speculativen Absicht, sondern eines praktisch nothwendigen Zwecks des reinen Vernunftwillens, der hier nicht wählt, sondern einem unnachlasslichen Vernunftgebote gehorcht, welches seinen Grund objectiv in der Beschaffenheit der Dinge hat, sowie sie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müssen, und gründet sich nicht etwa auf Neigung, die zum Behuf dessen, was wir aus blos subjectiven Gründen wünschen, sofort die Mittel dazu als möglich, oder den Gegenstand wohl gar als wirklich anzunehmen keineswegs berechtigt ist. Also ist dieses ein Bedürfniss in schlechterdings nothwendiger Absicht, und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht blos als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und zugestanden, dass das reine moralische Gesetz Jedermann, als Gebot, (nicht als Klugheitsregel,) unnachlasslich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott, dass mein Dasein in dieser Welt, auch ausser der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch dass meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das Einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünfteleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte.*

* Im deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. Wizenmann, dessen früher Tod zu bedauern ist, darin er die Befugniss, aus einem Bedürfnisse auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schliessen, bestreitet, und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines Verliebten erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche blos sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schliessen wollte, dass ein solches Object wirklich wo existire. Ich gebe ihm hierin vollkommen Recht, in allen Fällen, wo das Bedürfniss auf Neigung gegründet ist, die nicht einmal nothwendig für den,

Um bei dem Gebrauche eines noch so ungewohnten Begriffs, als der eines reinen praktischen Vernunftglaubens ist, Missdeutungen zu verhüten, sei mir erlaubt, noch eine Anmerkung hinzuzufügen. — Es sollte fast scheinen, als ob dieser Vernunftglaube hier selbst als Gebot angekündigt werde, nämlich das höchste Gu für möglich anzunehmen. Ein Glaube aber, der geboten wird, ist ein Unding. Man erinnere sich aber der obigen Auseinandersetzung dessen, was im Begriffe des höchsten Guts anzunehmen verlangt wird, und man wird inne werden, dass diese Möglichkeit anzunehmen gar nicht geboten werden dürfe, und keine praktischen Gesinnungen fordere, sie einzuräumen, sondern dass speculative Vernunft sie ohne Gesuch zugeben müsse; denn dass eine, dem moralischen Gesetze angemessene Würdigkeit der vernünftigen Wesen in der Welt, glücklich zu sein, mit einem dieser proportionirten Besitze dieser Glückseligkeit in Verbindung an sich unmöglich sei, kann doch Niemand behaupten wollen. Nun gibt uns in Ansehung des ersten Stücks des höchsten Guts, nämlich was die Sittlichkeit betrifft, das moralische Gesetz blos ein Gebot, und, die Möglichkeit jenes Bestandstücks zu bezweifeln, wäre eben so viel, als das moralische Gesetz selbst in Zweifel ziehen. Was aber das zweite Stück jenes Objects, nämlich die jener Würdigkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit betrifft, so ist zwar die Möglichkeit derselben überhaupt einzuräumen gar nicht eines Gebots bedürftig, denn die theoretische Vernunft hat selbst nichts dawider; nur die Art, wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, hat etwas an sich, in Ansehung dessen uns eine Wahl zukommt, weil theoretische Vernunft hierüber nichts mit apodiktischer Gewissheit entscheidet, und in Ansehung dieser kann es ein moralisches Interesse geben, das den Ausschlag gibt.

---

der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, vielweniger eine für Jedermann gültige Forderung enthält und daher ein blos subjectiver Grund der Wünsche ist. Hier aber ist ein Vernunftbedürfniss, aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem grössten Vermögen wirklich zu machen; daher muss es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig, als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist.

Oben hatte ich gesagt, dass nach einem blosen Naturgange in der Welt die genau dem sittlichen Werthe angemessene Glückseligkeit nicht zu erwarten und für unmöglich zu halten sei, und dass also die Möglichkeit des höchsten Guts, von dieser Seite, nur unter Voraussetzung eines moralischen Welturhebers könne eingeräumt werden. Ich hielt mit Vorbedacht mit der Einschränkung dieses Urtheils auf die subjectiven Bedingungen unserer Vernunft zurück, um nur dann allererst, wenn die Art ihres Fürwahrhaltens näher bestimmt werden sollte, davon Gebrauch zu machen. In der That ist die genannte Unmöglichkeit blos subjectiv, d. i. unsere Vernunft findet es ihr unmöglich, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmässigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem blosen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie allem, was sonst in der Natur zweckmässig ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen doch auch nicht beweisen, d. i. aus objectiven Gründen hinreichend darthun kann.

Allein jetzt kommt ein Entscheidungsgrund von anderer Art ins Spiel, um im Schwanken der speculativen Vernunft den Ausschlag zu geben. Das Gebot, das höchste Gut zu befördern, ist objectiv (in der praktischen Vernunft), die Möglichkeit desselben überhaupt gleichfalls objectiv (in der theoretischen Vernunft, die nichts dawider hat,) gegründet. Allein die Art, wie wir uns diese Möglichkeit vorstellen sollen, ob nach allgemeinen Naturgesetzen, ohne einen der Natur vorstehenden weisen Urheber, oder nur unter dessen Voraussetzung, das kann die Vernunft objectiv nicht entscheiden. Hier tritt nun eine subjective Bedingung der Vernunft ein: die einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität, (die unter einem objectiven Gesetze der Vernunft steht,) allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Guts zu denken. Da nun die Beförderung desselben, und also die Voraussetzung seiner Möglichkeit objectiv, (aber nur der praktischen Vernunft zufolge,) nothwendig ist, zugleich aber die Art, auf welche Weise wir es uns als möglich denken wollen, in unserer Wahl steht, in welcher aber ein freies Interesse der reinen praktischen Vernunft für die Annehmung eines weisen Welturhebers entscheidet: so ist das Princip, was unser Urtheil hierin bestimmt, zwar subjectiv, als Bedürfniss, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was objectiv (praktisch) nothwendig ist, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in mora-

lischer Absicht, d. i. ein reiner praktischer Vernunftglaube. Dieser ist also nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urtheils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen.

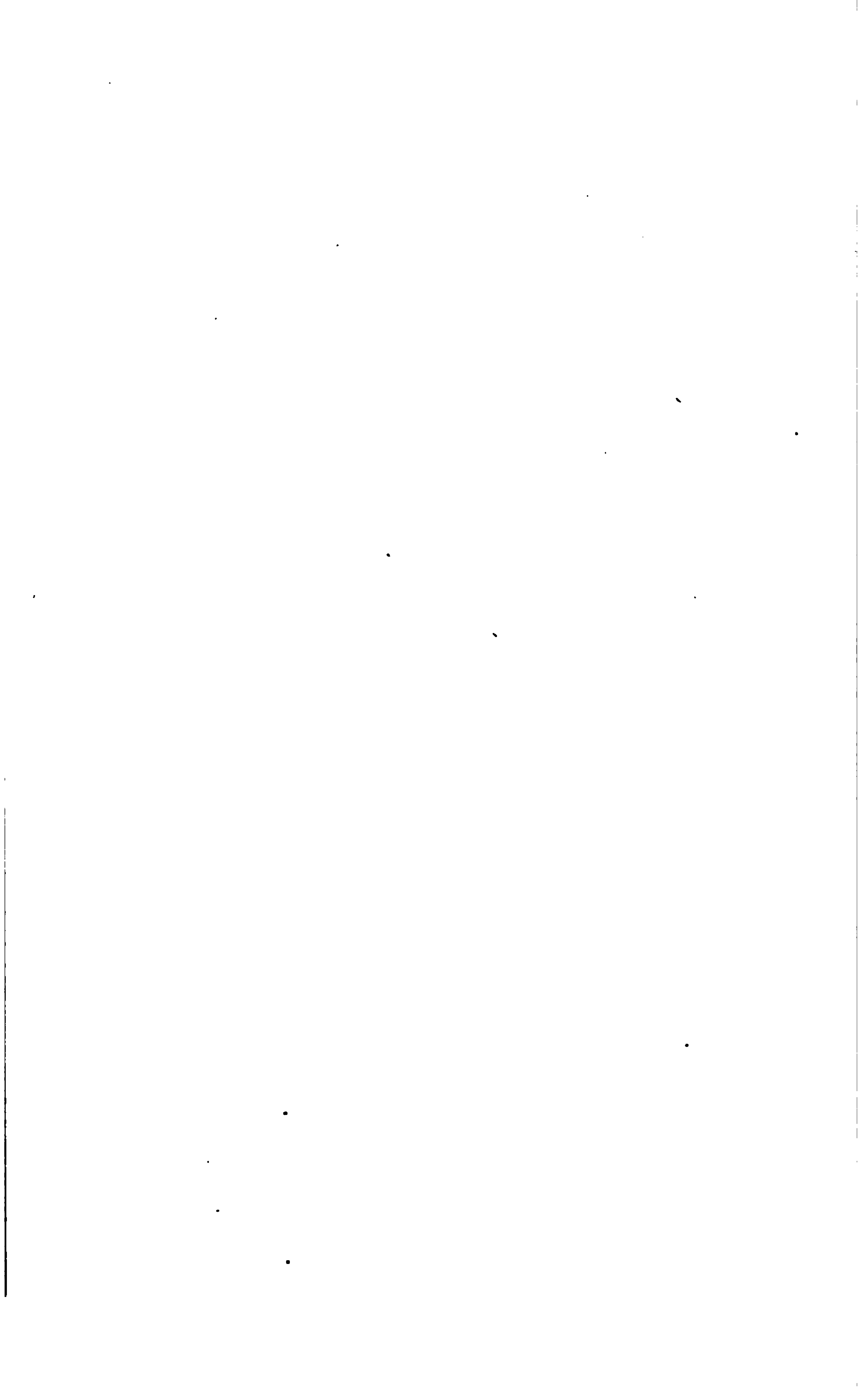
IX.

Von der, der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seiner Erkenntnissvermögen.

Wenn die menschliche Natur zum höchsten Gute zu streben bestimmt ist, so muss auch das Maass ihrer Erkenntnissvermögen, vornehmlich ihr Verhältniss unter einander, als zu diesem Zwecke schicklich angenommen werden. Nun beweiset aber die Kritik der reinen speculativen Vernunft die grösste Unzulänglichkeit derselben, um die wichtigsten Aufgaben, die ihr vorgelegt werden, dem Zwecke angemessen aufzulösen, ob sie zwar die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke ebenderselben Vernunft, imgleichen die grossen Schritte, die sie thun kann, nicht verkennt, um sich diesem grossen Ziele, das ihr ausgesteckt ist, zu nähern, aber doch, ohne es jemals für sich selbst sogar mit Beihülfe der grössten Naturkenntniss zu erreichen. Also scheint die Natur hier uns nur stiefmütterlich mit einem zu unserem Zwecke benöthigten Vermögen versorgt zu haben.

Gesetzt nun, sie wäre hierin unserem Wunsche willfährig gewesen, und hätte uns diejenige Einsichtsfähigkeit oder Erleuchtung ertheilt, die wir gerne besitzen möchten, oder in deren Besitz Einige wohl gar wähnen sich wirklich zu befinden, was würde allem Ansehen nach wohl die Folge hievon sein? Wofern nicht zugleich unsere ganze Natur umgeändert wäre, so würden die Neigungen, die doch allemal das erste Wort haben, zuerst ihre Befriedigung und, mit vernünftiger Ueberlegung verbunden, ihre grösstmögliche und dauernde Befriedigung, unter dem Namen der Glückseligkeit verlangen; das moralische Gesetz würde nachher sprechen, um jene in ihren geziemenden Schranken zu halten und sogar sie alle insgesammt einem höheren, auf keine Neigung Rücksicht nehmenden Zwecke zu unterwerfen. Aber statt des Streits, den

jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen, (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewissheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern.) Die Uebertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflösst werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber sogleich bei Hand und äusserlich ist, die Vernunft also sich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigung durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die mehresten gesetzmässigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen blosen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde. Nun, da es mit uns ganz anders beschaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung unserer Vernunft, nur eine sehr dunkle und zweideutige Aussicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns sein Dasein und seine Herrlichkeit nur muthmassen, nicht erblicken oder klar beweisen lässt, dagegen das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheissen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn diese Achtung thätig und herrschend geworden, allererst alsdenn und nur dadurch Aussichten ins Reich des Uebersinnlichen, aber auch nur mit schwachen Blicken erlaubt; so kann wahrhafte sittliche, dem Gesetze unmittelbar geweihete Gesinnung stattfinden und das vernünftige Geschöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moralischen Werthe seiner Person und nicht blos seinen Handlungen angemessen ist. Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, dass die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liess.



Der

Kritik der praktischen Vernunft

zweiter Theil.

Methodenlehre

der

reinen praktischen Vernunft.



Unter der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft kann man nicht die Art, (sowohl im Nachdenken, als im Vortrage) mit reinen praktischen Grundsätzen in Absicht auf ein wissenschaftliches Erkenntniss derselben zu verfahren, verstehen, welches man sonst im theoretischen eigentlich allein Methode nennt; (denn populäres Erkenntniss bedarf einer Manier, Wissenschaft aber einer Methode, d. i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannigfaltige einer Erkenntniss allein ein System werden kann.) Vielmehr wird unter dieser Methodenlehre die Art verstanden, wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluss auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv-praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne.

Nun ist zwar klar, dass diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Werth geben, die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objectiv-nothwendige Befolgung desselben als Pflicht, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen; weil sonst zwar Legalität der Handlungen, aber nicht Moralität der Gesinnungen bewirkt werden würde. Allein nicht so klar, vielmehr beim ersten Anblicke ganz unwahrscheinlich muss es Jedermann vorkommen, dass auch subjectiv jene Darstellung der reinen Tugend mehr Macht über das menschliche Gemüth haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne, selbst jene Legalität der Handlungen zu bewirken, und kräftigere Entschliessungen hervorzubringen, das Gesetz aus reiner Achtung für dasselbe jeder anderen Rücksicht vorzuziehen, als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Uebeln jemals wirken können. Gleichwohl ist es wirklich so bewandt, und wäre es nicht so mit der

menschlichen Natur beschaffen, so würde auch keine Vorstellungsart des Gesetzes durch Umschweife und empfehlende Mittel jemals Moralität der Gesinnung hervorbringen. Alles wäre lauter Gleissnerei, das Gesetz würde gehasst, oder wohl verachtet, indessen doch um eigenen Vortheils willen befolgt werden. Der Buchstabe des Gesetzes (Legalität) würde in unseren Handlungen anzutreffen sein, der Geist derselben aber in unseren Gesinnungen (Moralität) gar nicht, und da wir mit aller unserer Bemühung uns doch in unserem Urtheile nicht ganz von der Vernunft los machen können, so würden wir unvermeidlich in unseren eigenen Augen als nichtswürdige, verworfene Menschen erscheinen müssen, wenn wir uns gleich für diese Kränkung vor dem inneren Richterstuhl dadurch schadlos zu halten versuchten, dass wir uns an denen Vergnügen ergötzten, die ein von uns angenommenes natürliches oder göttliches Gesetz, unserem Wahne nach mit dem Maschinenwesen ihrer Polizei, die sich blos nach dem richtete, was man thut, ohne sich um die Bewegungsgründe, warum man es thut, zu bekümmern, verbunden hätte.

Zwar kann man nicht in Abrede sein, dass, um ein entweder noch ungebildetes, oder auch verwildertes Gemüth zuerst ins Gleis des Moralisch-Guten zu bringen, es einiger vorbereitenden Anleitungen bedürfe, es durch seinen eigenen Vortheil zu locken, oder durch den Schaden zu schrecken; allein sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muss durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, dass er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische consequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, sofern sie herrschend werden will, loszureissen und in der Unabhängigkeit seiner intelligiblen Natur und der Seelengrösse, dazu er sich bestimmt sieht, für die Opfer, die er darbringt, reichliche Entschädigung zu finden. Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und wenn es auf die Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten durch Beobachtungen, die ein Jeder anstellen kann, beweisen; wobei doch zugleich erinnert werden muss, dass, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen

Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objectiv-praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch blose reine Vorstellung der Pflicht subjectiv-praktisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob sie eine leere Phantasterei wäre. Denn da diese Methode noch niemals in Gang gebracht worden, so kann auch die Erfahrung noch nichts von ihrem Erfolg aufzeigen, sondern man kann nur Beweisthümer der Empfänglichkeit solcher Triebfedern fordern, die ich jetzt kürzlich vorlegen und darnach die Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen mit Wenigem entwerfen will.

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht blos aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmer bestehen, Acht hat, so bemerkt man, dass ausser dem Erzählen und Scherzen noch eine Unterhaltung, nämlich das Räsonniren, darin Platz findet; weil das Erstere, wenn es Neuigkeit und mit ihr Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das Zweite aber leicht schal wird. Unter allem Räsonniren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald lange Weile haben, erregt und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den **sittlichen Werth** dieser oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll. Diejenigen, welchen sonst alles Subtile und Grüblerische in theoretischen Fragen trocken und verdriesslich ist, treten bald bei, wenn es darauf ankommt, den moralischen Gehalt einer erzählten guten oder bösen Handlung auszumachen, und sind so genau, so grüblerisch, so subtil, alles, was die Reinigkeit der Absicht und mithin den Grad der Tugend in derselben vermindern oder auch nur verdächtig machen könnte, auszusinnen, als man bei keinem Objecte der Speculation sonst von ihnen erwartet. Man kann in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über Andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen, deren einige vorzüglich geneigt scheinen, indem sie ihr Richteramt, vornehmlich über Verstorbene, ausüben, das Gute, was von dieser oder jener That derselben erzählt wird, wider alle kränkende Einwürfe der Unlauterkeit und zuletzt den ganzen sittlichen Werth der Person wider den Vorwurf der Verstellung und geheimen Bösartigkeit zu vertheidigen, andere dagegen mehr auf Anklagen und Beschuldigungen sinnen, diesen Werth anzufechten. Doch kann man den letzteren nicht immer die Absicht beimessen, Tugend aus allen Beispielen der Menschen gänzlich wegvernünfteln zu wollen,

um sie dadurch zum leeren Namen zu machen, sondern es ist oft nur wohlgemeinte Strenge in Bestimmung des ächten sittlichen Gehalts, nach einem unnachsichtlichen Gesetze, mit welchem und nicht mit Beispielen verglichen der Eigendünkel im Moralischem sehr sinkt, und Demuth nicht etwa blos gelehrt, sondern bei scharfer Selbstprüfung von Jedem gefühlt wird. Dennoch kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, dass sie ihr da, wo sie die Vermuthung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit, wenn allen Beispielen ihre Wahrhaftigkeit gestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein bloses Hirngespinnst gehalten, und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde.

Ich weiss nicht, warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben, und, nachdem sie einen blos moralischen Katechismus zum Grunde legten, sie nicht die Biographien alter und neuer Zeit in der Absicht durchsuchten, um Belege zu den vorgelegten Pflichten bei der Hand zu haben, an denen sie, vornehmlich durch die Vergleichung ähnlicher Handlungen unter verschiedenen Umständen, die Beurtheilung ihrer Zöglinge in Thätigkeit setzten, um den minderen oder grösseren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Speculation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig, und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urtheilskraft fühlt, nicht wenig interessirt finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, dass die öftere Uebung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur als ein Spiel der Urtheilskraft, in welchem Kinder mit einander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der andern Seite zurücklassen werde, welche, durch blose Gewohnheit solche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter edler (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchem unsere

empfindsamen Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen, und alles blos auf Pflicht und den Werth, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewusstsein, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muss, auszusetzen, weil, was auf leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit hinausläuft, lauter Romanhelden hervorbringt, die, indem sie sich auf ihr Gefühl für das überschwenglich Grosse viel zu Gute thun, sich dafür von der Beobachtung der gemeinen und gangbaren Schuldigkeit, die alsdenn ihnen nur unbedeutend klein scheint, frei sprechen.*

Wenn man aber fragt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetall, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, dass nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden. Wir wollen also vorerst das Prüfungsmerkmal der reinen Tugend an einem Beispiele zeigen, und indem wir uns vorstellen, dass es etwa einem zehnjährigen Knaben zur Beurtheilung vorgelegt worden, sehen, ob er auch von selber, ohne durch den Lehrer dazu angewiesen zu sein, nothwendig so urtheilen müsste. Man erzähle die Geschichte eines redlichen Mannes, den man bewegen will, den Verleumdern einer unschuldigen, übrigens nicht vermögenden Person, (wie etwa Anna von Boleyn auf Anklage Heinrich VIII. von England,) beizutreten. Man bietet Gewinne, d. i. grosse Geschenke oder hohen Rang an, er schlägt sie aus. Dieses wird blosen Beifall und Billigung in der Seele des Zuhörers wirken, weil es Gewinn ist. Nun fängt man es mit Androhung des Verlusts an. Es sind unter diesen Verleumdern seine besten Freunde, die ihm

* Handlungen, aus denen grosse uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam. Aber man muss hier nicht sowohl auf die Seelenerhebung, die sehr flüchtig und vorübergehend ist, als vielmehr auf die Herzensunterwerfung unter Pflicht, wovon ein längerer Eindruck erwartet werden kann, weil sie Grundsätze, (jene aber nur Aufwallungen) mit sich führt, aufmerksam machen. Man darf nur ein wenig nachsinnen, man wird immer eine Schuld finden, die er sich irgend wodurch in Ansehung des Menschengeschlechts aufgeladen hat, (sollte es auch nur die sein, dass man durch die Ungleichheit der Menschen in der bürgerlichen Verfassung Vortheile geniesst, um deren willen Andere desto mehr entbehren müssen,) um durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht nicht zu verdrängen.

jetzt ihre Freundschaft aufsagen, nahe Verwandte, die ihn, (der ohne Vermögen ist,) zu enterben drohen, Mächtige, die ihn in jedem Orte und Zustande verfolgen und kränken können, ein Landesfürst, der ihn mit dem Verlust der Freiheit, ja des Lebens selbst bedroht. Um ihn aber, damit das Maass des Leidens voll sei, auch den Schmerz fühlen zu lassen, den nur das sittlich gute Herz recht inniglich fühlen kann, mag man seine mit äusserster Noth und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um Nachgiebigkeit anflehend, ihn selbst, obzwar rechtschaffen, doch eben nicht von festen unempfindlichen Organen des Gefühls für Mitleid sowohl, als eigene Noth, in einem Augenblick, darin er wünscht den Tag nie erlebt zu haben, der ihn einem so unaussprechlichen Schmerz aussetzte, dennoch seinem Vorsatze der Redlichkeit, ohne zu wanken oder nur zu zweifeln, treu bleibend vorstellen: so wird mein jugendlicher Zuhörer stufenweise, von der blosen Billigung zur Bewunderung, von da zum Erstaunen, endlich bis zur grössten Verehrung, und einem lebhaften Wunsche, selbst ein solcher Mann sein zu können, (obzwar freilich nicht in seinem Zustande,) erhoben werden; und gleichwohl ist hier die Tugend nur darum so viel werth, weil sie so viel kostet, nicht, weil sie etwas einbringt. Die ganze Bewunderung und selbst Bestrebung zur Aehnlichkeit mit diesem Charakter beruht hier gänzlich auf der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes, welche nur dadurch recht in die Augen fallend vorgestellt werden kann, dass man alles, was Menschen nur zur Glückseligkeit zählen mögen, von den Triebfedern der Handlung wegnimmt. Also muss die Sittlichkeit auf das menschliche Herz desto mehr Kraft haben, je reiner sie dargestellt wird. Woraus denn folgt, dass, wenn das Gesetz der Sitten und das Bild der Heiligkeit und Tugend auf unsere Seele überall einigen Einfluss ausüben soll, sie diesen nur sofern ausüben könne, als sie rein, unvermengt von Absichten auf sein Wohlbefinden, als Triebfeder ans Herz gelegt wird, darum weil sie sich im Leiden am herrlichsten zeigt. Dasjenige aber, dessen Wegräumung die Wirkung einer bewegenden Kraft verstärkt, muss ein Hinderniss gewesen sein. Folglich ist alle Beimischung der Triebfedern, die von eigener Glückseligkeit hergenommen werden, ein Hinderniss, dem moralischen Gesetze Einfluss aufs menschliche Herz zu verschaffen. — Ich behaupte ferner, dass selbst in jener bewunderten Handlung, wenn der Bewegungsgrund, daraus sie geschah, die Hochschätzung seiner Pflicht war, alsdenn eben diese Achtung fürs Gesetz, nicht etwa ein Anspruch auf die innere Meinung von Grossmuth und edler verdienstlicher Denkungsart, gerade auf das

Gemüth des Zuschauers die grösste Kraft habe, folglich Pflicht, nicht Verdienst, den nicht allein bestimmtesten, sondern, wenn sie im rechten Lichte ihrer Unverletzlichkeit vorgestellt wird, auch den eindringendsten Einfluss aufs Gemüth haben müsse.

In unseren Zeiten, wo man mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk, als stark machenden Anmassungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessnere trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht, ist die Hinweisung auf diese Methode nöthiger, als jemals. Kindern Handlungen als edle, grossmüthige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflössung eines Enthusiasmus für dieselben einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurtheilung derselben so weit zurück sind, so heisst das so viel, als sie bei Zeiten zu Phantasten zu machen. Aber auch bei dem belehrteren und erfahrneren Theil der Menschen ist diese vermeinte Triebfeder, wo nicht von nachtheiliger, wenigstens von keiner ächten moralischen Wirkung aufs Herz, die man dadurch doch hat zuwege bringen wollen.

Alle Gefühle, vornehmlich die, so ungewohnte Anstrengung bewirken sollen, müssen in dem Augenblicke, da sie in ihrer Heftigkeit sind und ehe sie verbrausen, ihre Wirkung thun, sonst thun sie nichts; indem das Herz natürlicher Weise zu seiner natürlichen gemässigten Lebensbewegung zurückkehrt, und sonach in die Mattigkeit verfällt, die ihm vorher eigen war; weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war. Grundsätze müssen auf Begriffe errichtet werden, auf alle andere Grundlage können nur Anwandlungen zu Stande kommen, die der Person keinen moralischen Werth, ja nicht einmal eine Zuversicht auf sich selbst verschaffen können, ohne die das Bewusstsein seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters, das höchste Gut im Menschen, gar nicht stattfinden kann. Diese Begriffe nun, wenn sie subjectiv praktisch werden sollen, müssen nicht bei den objectiven Gesetzen der Sittlichkeit stehen bleiben, um sie zu bewundern und in Beziehung auf die Menschheit hochzuschätzen, sondern ihre Vorstellung in Relation auf den Menschen und auf sein Individuum betrachten; da denn jenes Gesetz in einer zwar höchst achtungswürdigen, aber nicht so gefälligen Gestalt erscheint, als ob es zu dem Elemente gehört, daran er natürlicher Weise gewohnt ist, sondern wie es ihn nöthigt,

dieses oft nicht ohne Selbstverleugnung zu verlassen, und sich in ein höheres zu begeben, darin er sich mit unaufhörlicher Besorgniss des Rückfalls nur mit Mühe erhalten kann. Mit einem Worte, das moralische Gesetz verlangt Befolgung aus Pflicht, nicht aus Vorliebe, die man gar nicht voraussetzen kann und soll.

Lasst uns nun im Beispiele sehen, ob in der Vorstellung einer Handlung als edler und grossmüthiger Handlung mehr subjectiv bewegende Kraft einer Triebfeder liege, als wenn diese blos als Pflicht in Verhältniss auf das ernste moralische Gesetz vorgestellt wird. Die Handlung, da Jemand mit der grössten Gefahr des Lebens Leute aus dem Schiffbruche zu retten sucht, wenn er zuletzt dabei sein Leben einbüsst, wird zwar einerseits zur Pflicht, andererseits aber und grösstentheils auch für verdienstliche Handlung angerechnet, aber unsere Hochschätzung derselben wird gar sehr durch den Begriff von Pflicht gegen sich selbst, welche hier etwas Abbruch zu leiden scheint, geschwächt. Entscheidender ist die grossmütige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch, ob es auch so vollkommen Pflicht sei, sich von selbst und unbefohlen dieser Absicht zu weihen, darüber bleibt einiger Skrupel übrig, und die Handlung hat nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebs zur Nachahmung in sich. Ist es aber unerlassliche Pflicht, deren Uebertretung das moralische Gesetz an sich und ohne Rücksicht auf Menschenwohl verletzt und dessen Heiligkeit gleichsam mit Füssen tritt, (dergleichen Pflichten man Pflichten gegen Gott zu nennen pflegt, weil wir uns in ihm das Ideal der Heiligkeit in Substanz denken,) so widmen wir der Befolgung desselben, mit Aufopferung alles dessen, was für die innigste aller unserer Neigungen nur immer einen Werth haben mag, die allervollkommenste Hochachtung, und wir finden unsere Seele durch eine solches Beispiel gestärkt und erhoben, wenn wir an demselben uns überzeugen können, dass die menschliche Natur zu einer so grossen Erhebung über alles, was Natur nur immer an Triebfedern zum Gegentheil aufbringen mag, fähig sei. Juvenal stellt ein solches Beispiel in einer Steigerung vor, die den Leser die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt, lebhaft empfinden lässt:

> Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
> Integer; ambiguae si quando citabere testis
> Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
> Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
> Summum crede nefas animam praeferre pudori,
> Et propter vitam vivendi perdere causas.

Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlungen bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit Eigenliebe etwas vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit. Aber der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen und sich bewusst werden, dass man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, dass man es thun solle, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben, und ist in demselben Bewusstsein des Gesetzes auch als Triebfeder eines die Sinnlichkeit beherrschenden Vermögens unzertrennlich, wenngleich nicht immer mit Effect verbunden, der aber doch auch durch die öftere Beschäftigung mit derselben und die Anfangs kleinern Versuche ihres Gebrauchs Hoffnung zu seiner Bewirkung gibt, um in uns nach und nach das grösste, aber reine moralische Interesse daran hervorzubringen.

Die Methode nimmt also folgenden Gang. Zuerst ist es nur darum zu thun, die Beurtheilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigenen sowohl, als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen, und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt: ob die Handlung objectiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäss sei; wobei man denn die Aufmerksamkeit auf dasjenige Gesetz, welches blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand gibt, von dem unterscheidet, welches in der That verbindend ist *(leges obligandi a legibus obligantibus)*, (wie z. B. das Gesetz desjenigen, was das Bedürfniss der Menschen im Gegensatze dessen, was das Recht derselben von mir fordert, wovon das letztere wesentliche, das erstere aber nur ausserwesentliche Pflichten vorschreibt,) und so verschiedene Pflichten, die in einer Handlung zusammenkommen, unterscheiden lehrt. Der andere Punkt, worauf die Aufmerksamkeit gerichtet werden muss, ist die Frage: ob die Handlung auch (subjectiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen, und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit, als That, sondern auch sittlichen Werth, als Gesinnung, ihrer Maxime nach habe? Nun ist kein Zweifel, dass diese Uebung und das Bewusstsein einer daraus entspringenden Cultur unserer blos über das Praktische urtheilenden Vernunft ein gewisses Interesse, selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung uns den erweiterten Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte empfinden lässt, welchen vornehm-

lich dasjenige befördert, worin wir moralische Richtigkeit antreffen; weil sich die Vernunft in einer solchen Ordnung der Dinge mit ihrem Vermögen, *a priori* nach Principien zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden kann. Gewinnt doch ein Naturbeobachter Gegenstände, die seinen Sinnen Anfangs anstössig sind, endlich lieb, wenn er die grosse Zweckmässigkeit ihrer Organisation daran entdeckt, und so seine Vernunft an ihrer Betrachtung weidet, und LEIBNITZ brachte ein Insect, welches er durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte, schonend wiederum auf sein Blatt zurück, weil er sich durch seinen Anblick belehrt gefunden und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen hatte.

Aber diese Beschäftigung der Urtheilskraft, welche uns unsere eigenen Erkenntnisskräfte fühlen lässt, ist noch nicht das Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität selbst. Sie macht blos, dass man sich gerne mit einer solchen Beurtheilung unterhält, und gibt der Tugend oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird *(laudatur et alget)*; wie alles, dessen Betrachtung subjectiv ein Bewusstsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnissvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, ein Wohlgefallen hervorbringt, das sich auch Andern mittheilen lässt, wobei gleichwohl die Existenz des Objects uns gleichgültig bleibt, indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Thierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden. Nun tritt aber die zweite Uebung ihr Geschäft an, nämlich in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen, vorerst nur als negativer Vollkommenheit desselben, sofern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestimmungsgründe auf ihn einfliessen; wodurch der Lehrling doch auf das Bewusstsein seiner Freiheit aufmerksam erhalten wird; und obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, dass sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt, und das Gemüth für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird. Das Herz wird doch von einer Last, die es jederzeit ingeheim drückt, befreit und erleichtert, wenn an reinen moralischen Entschliessungen, davon Beispiele vorgelegt werden, dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes

Vermögen, die innere Freiheit, aufgedeckt wird, sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermassen loszumachen, dass gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschliessung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluss habe. In einem Falle, wo ich nur allein weiss, dass das Unrecht auf meiner Seite sei, und, obgleich das freie Geständniss desselben und die Anerbietung zur Genugthuung an der Eitelkeit, dem Eigennutze, selbst dem sonst nicht unrechtmässigen Widerwillen gegen den, dessen Recht von mir geschmälert ist, so grossen Widerspruch findet, dennoch mich über alle diese Bedenklichkeiten wegsetzen kann, ist doch ein Bewusstsein einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen, und der Möglichkeit, sich selbst genug zu sein, enthalten, welche mir überall auch in anderer Absicht heilsam ist. Und nun findet das Gesetz der Pflicht, durch den positiven Werth, den uns die Befolgung desselben empfinden lässt, leichteren Eingang durch die Achtung für uns selbst im Bewusstsein unserer Freiheit. Auf diese, wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der innern Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden; weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüthe abzuhalten.

Ich habe hiemit nur auf die allgemeinsten Maximen der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Uebung hinweisen wollen. Da die Mannigfaltigkeit der Pflichten für jede Art derselben noch besondere Bestimmungen erforderte und so ein weitläuftiges Geschäft ausmachen würde, so wird man mich für entschuldigt halten, wenn ich, in einer Schrift, wie diese, die nur Vorübung ist, es bei diesen Grundzügen bewenden lasse.

Beschluss.

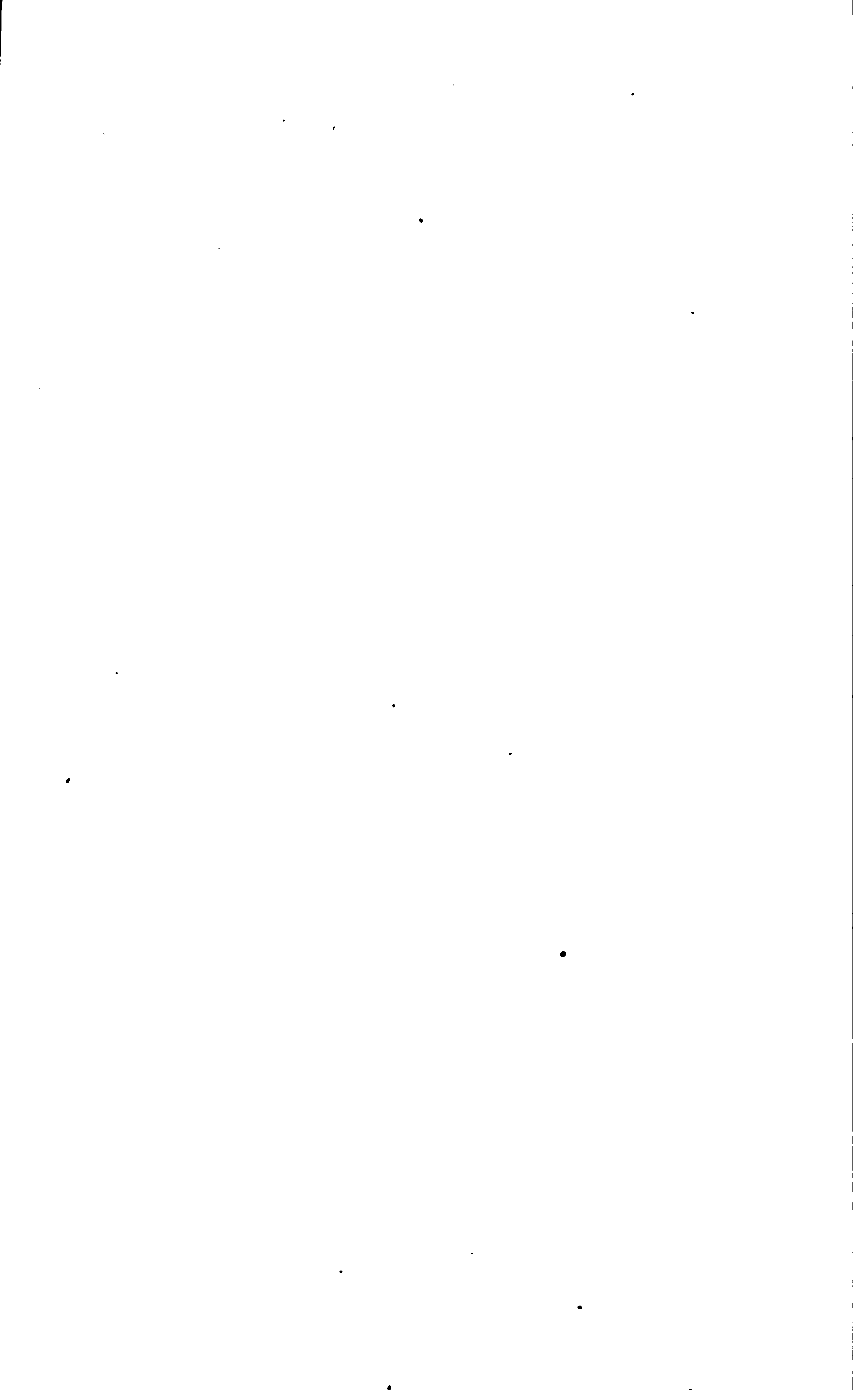
Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Ueberschwenglichen, ausser meinem Gesichtskreise, suchen und blos vermuthen; ich sehe sie vor mir und ver-

knüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äussern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Grosse mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher, (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in blos zufälliger, sondern allgemeiner und nothwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten, (einem blosen Punkt im Weltall,) wieder zurückgeben muss, nachdem es eine kurze Zeit, (man weiss nicht wie,) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Werth, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen lässt.

Allein Bewunderung und Achtung können zwar zur Nachforschung reizen, aber den Mangel derselben nicht ersetzen. Was ist nun zu thun, um diese auf nutzbare und der Erhabenheit des Gegenstandes angemessene Art anzustellen? Beispiele mögen hiebei zur Warnung, aber auch zur Nachahmung dienen. Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen, und unser Verstand, in ihrem weiten Umfange zu verfolgen, nur immer vertragen kann, und endigte — mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der moralischen Natur an, deren Entwickelung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinaussieht, und endigte — mit der Schwärmerei oder dem Aberglauben. So geht es allen noch rohen Versuchen, in denen der vornehmste Theil des Geschäftes auf den Gebrauch der Vernunft ankommt, der nicht, so wie der Gebrauch der Füsse, sich von selbst vermittelst der öftern Ausübung findet, vornehmlich wenn er Eigenschaften betrifft, die sich nicht so unmittelbar in der gemeinen Erfahrung darstellen lassen. Nachdem aber, wiewohl spät, die Maxime

in Schwang gekommen war, alle Schritte vorher wohl zu überlegen, die die Vernunft zu thun vorhat, und sie nicht anders, als im Geleise einer vorher wohl überdachten Methode ihren Gang machen zu lassen, so bekam die Beurtheilung des Weltgebäudes eine ganz andere Richtung, und mit dieser zugleich einen, ohne Vergleichung glücklichern Ausgang. Der Fall eines Steins, die Bewegung einer Schleuder, in ihre Elemente und dabei sich äussernde Kräfte aufgelöst und mathematisch bearbeitet, brachte zuletzt diejenige klare und für alle Zukunft unveränderliche Einsicht in den Weltbau hervor, die bei fortgehender Beobachtung hoffen kann, sich immer nur zu erweitern, niemals aber zurückgehen zu müssen fürchten darf.

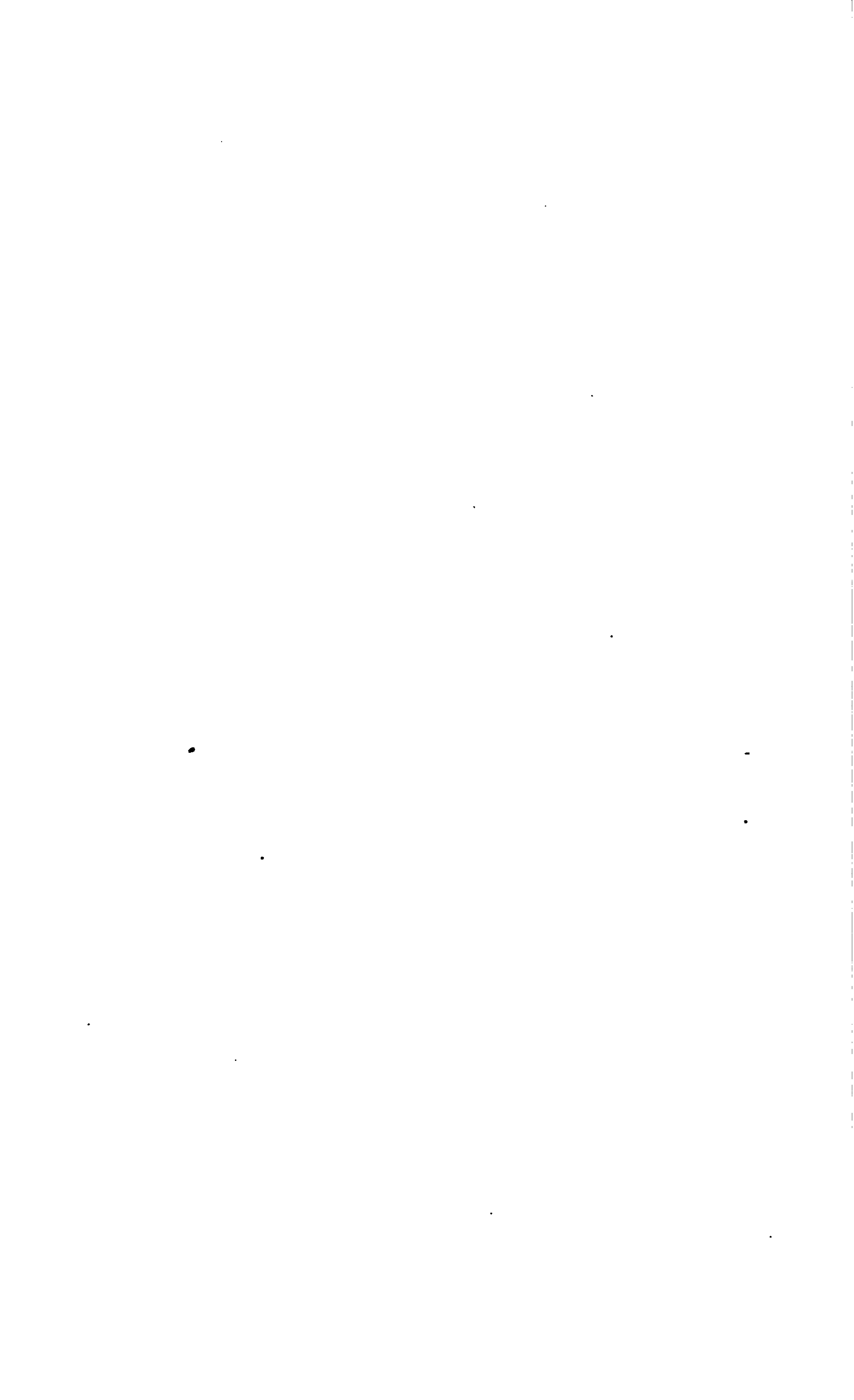
Diesen Weg nun in Behandlung der moralischen Anlagen unserer Natur gleichfalls einzuschlagen, kann uns jenes Beispiel anräthig sein und Hoffnung zu ähnlichem guten Erfolg geben. Wir haben doch die Beispiele der moralisch-urtheilenden Vernunft bei Hand. Diese nun in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren, der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides rein, und was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewissheit kennbar machen, und so theils der Verirrung einer noch rohen ungeübten Beurtheilung, theils, (welches weit nöthiger ist,) den Genieschwüngen vorbeugen, durch welche, wie es von Adepten des Steins der Weisen zu geschehen pflegt, ohne alle methodische Nachforschung und Kenntniss der Natur geträumte Schätze versprochen und wahre verschleudert werden. Mit einem Worte: Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht blos verstanden wird, was man thun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den Jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen und Andere vor Irrwegen zu sichern; eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muss, an deren subtiler Untersuchung das Publicum keinen Antheil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm, nach einer solchen Bearbeitung allererst recht hell einleuchten können.



II.

Kritik der Urtheilskraft.

1790.



VORREDE.

Man kann das Vermögen der Erkenntniss aus Principien *a priori* **die reine Vernunft**, und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt die Kritik der reinen Vernunft nennen; ob man gleich unter diesem Vermögen nur die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche versteht, wie es auch in dem ersten Werke unter jener Benennung geschehen ist, ohne noch ihr Vermögen, als praktische Vernunft, nach ihren besonderen Principien in Untersuchung ziehen zu wollen. Jene geht alsdann blos auf unser Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen; und beschäftigt sich also nur mit dem **Erkenntnissvermögen**, mit Ausschliessung des Gefühls der Lust und Unlust und des Begehrungsvermögens; und unter den Erkenntnissvermögen mit dem **Verstande** nach seinen Principien *a priori*, mit Ausschliessung der **Urtheilskraft** und der **Vernunft**, (als zum theoretischen Erkenntniss gleichfalls gehöriger Vermögen,) weil es sich in dem Fortgange findet, dass kein anderes Erkenntnissvermögen, als der Verstand, constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* an die Hand geben kann. Die Kritik also, welche sie insgesammt nach dem Antheile, den jedes der anderen an dem baaren Besitz der Erkenntniss aus eigener Wurzel zu haben vorgeben möchte, sichtet, lässt nichts übrig, als was der **Verstand** *a priori* als Gesetz für die Natur, als den Inbegriff von Erscheinungen, (deren Form ebensowohl *a priori* gegeben ist,) vorschreibt; verweiset aber alle andere reine Begriffe unter die Ideen,[1] die für unser theoretisches Er-

[1] 1. Ausg. „an die Hand geben kann; so dass die Kritik, welche sie ... nichts übrig lässt, als was der Verstand ... vorschreibt; alle andere reine Begriffe aber unter die Ideen verweiset" u. s. w.

kenntnissvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien dienen; theils die besorglichen Anmassungen [1] des Verstandes, als ob er, (indem er *a priori* die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge, die er erkennen kann, anzugeben vermag,) dadurch auch die Möglichkeit aller Dinge überhaupt in diesen Grenzen beschlossen habe, zurückzuhalten, theils um ihn selbst in Betrachtung der Natur nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten, und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern.

Es war also eigentlich der **Verstand**, der sein eigenes Gebiet und zwar im **Erkenntnissvermögen** hat, sofern er constitutive Erkenntnissprincipien *a priori* enthält, welcher durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft gegen alle übrige Competenten in sicheren, aber einigen Besitz gesetzt werden sollte. Ebenso ist der **Vernunft**, welche nirgend, als lediglich in Ansehung des **Begehrungsvermögens** constitutive Principien *a priori* enthält, in der Kritik der praktischen Vernunft ihr Besitz angewiesen worden.

Ob nun die **Urtheilskraft**, die in der Ordnung unserer Erkenntnissvermögen zwischen dem Verstande und der Vernunft ein Mittelglied ausmacht, auch für sich Principien *a priori* habe; ob diese constitutiv oder blos regulativ sind (und also kein eigenes Gebiet beweisen), und ob sie dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnissvermögen und Begehrungsvermögen, (ebenso, wie der Verstand dem ersteren, die Vernunft aber dem letzteren *a priori* Gesetze vorschreiben,) [2] *a priori* die Regel gebe: das ist es, womit sich die gegenwärtige Kritik der Urtheilskraft beschäftigt.

Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens, nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnissvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Theil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können. Denn wenn ein solches System unter dem allgemeinen Namen der Metaphysik einmal zu Stande kommen soll.

---

[1] 1. Ausg. „sondern, als regulative Principien, die besorglichen Anmassungen u. s. w. [2] 1. Ausg. „vorschreibt".

(welches ganz vollständig zu bewerkstelligen, möglich und für den Gebrauch der Vernunft in aller Beziehung höchstwichtig ist, so muss die Kritik den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Theile sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde.

Man kann aber aus der Natur der Urtheilskraft, (deren richtiger Gebrauch so nothwendig und allgemein erforderlich ist, dass daher unter dem Namen des gesunden Verstandes kein anderes, als eben dieses Vermögen gemeinet wird,) leicht abnehmen, dass es mit grossen Schwierigkeiten begleitet sein müsse, ein eigenthümliches Princip derselben auszufinden, (denn irgend eins muss es *a priori* in sich enthalten, weil es sonst nicht, als ein besonderes Erkenntnissvermögen, selbst der gemeinsten Kritik ausgesetzt sein würde,) welches gleichwohl nicht aus Begriffen *a priori* abgeleitet sein muss; denn die gehören dem Verstande an, und die Urtheilskraft geht nur auf die Anwendung derselben. Sie soll also selbst einen Begriff angeben, durch den eigentlich kein Ding erkannt wird, sondern der nur ihr selbst zur Regel dient, aber nicht zu einer objectiven, der sie ihr Urtheil anpassen kann, weil dazu wiederum eine Urtheilskraft erforderlich sein würde, um unterscheiden zu können, ob es der Fall der Regel sei oder nicht.

Diese Verlegenheit wegen eines Princips, (es sei nun ein subjectives oder objectives,) findet sich hauptsächlich in denjenigen Beurtheilungen, die man ästhetisch nennt, die das Schöne und Erhabene, der Natur oder der Kunst betreffen. Und gleichwohl ist die kritische Untersuchung eines Princips der Urtheilskraft in denselben das wichtigste Stück einer Kritik dieses Vermögens. Denn ob sie gleich für sich allein zum Erkenntniss der Dinge gar nichts beitragen, so gehören sie doch dem Erkenntnissvermögen allein an, und beweisen eine unmittelbare Beziehung dieses Vermögens auf das Gefühl der Lust oder Unlust nach irgend einem Princip *a priori*, ohne es mit dem, was Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens sein kann, zu vermengen, weil dieses seine Principien *a priori* in Begriffen der Vernunft hat. — Was aber die logische Beurtheilung der Natur anbelangt, da, wo die Erfahrung eine Gesetzmässigkeit an Dingen aufstellt, welche zu verstehen oder zu erklären der allgemeine Verstandesbegriff vom Sinnlichen nicht mehr zulangt, und die Urtheilskraft aus sich selbst ein Princip der Beziehung des Naturdinges auf das unerkennbare Uebersinnliche nehmen kann, es auch nur in Absicht auf

sich selbst zum Erkenntniss der Natur brauchen muss, da kann und muss ein solches Princip *a priori* zwar zum Erkenntniss der Weltwesen angewandt werden, und eröffnet zugleich Aussichten, die für die praktische Vernunft vortheilhaft sind; aber es hat keine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust und Unlust, die gerade das Räthselhafte in dem Princip der Urtheilskraft ist, welches eine besondere Abtheilung in der Kritik für dieses Vermögen nothwendig macht, da die logische Beurtheilung nach Begriffen, (aus welchen niemals eine unmittelbare Folgerung auf das Gefühl der Lust und Unlust gezogen werden kann,) allenfalls dem theoretischen Theile der Philosophie, sammt einer kritischen Einschränkung derselben, hätte angehängt werden können.

Da die Untersuchung des Geschmacksvermögens, als ästhetischer Urtheilskraft, hier nicht zur Bildung und Cultur des Geschmacks, (denn diese wird auch ohne alle solche Nachforschungen, wie bisher, so fernerhin, ihren Gang nehmen,) sondern blos in transscendentaler Absicht angestellt wird; so wird sie, wie ich mir schmeichle, in Ansehung der Mangelhaftigkeit jenes Zwecks auch mit Nachsicht beurtheilt werden. Was aber die letztere Absicht betrifft, so muss sie sich auf die strengste Prüfung gefasst machen. Aber auch da kann die grosse Schwierigkeit, ein Problem, welches die Natur so verwickelt hat, aufzulösen, einiger nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflösung desselben, wie ich hoffe, zur Entschuldigung dienen, wenn nur, dass das Princip richtig angegeben worden, klar genug dargethan ist; gesetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nämlich von einem Erkenntniss nach Begriffen mit Recht fordern kann, die ich auch im zweiten Theile dieses Werkes erreicht zu haben glaube.

Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doctrinalen schreiten, um, wo möglich, meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermassen günstige Zeit noch abzugewinnen. Es versteht sich von selbst, dass für die Urtheilskraft darin kein besonderer Theil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient; sondern dass, nach der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der reinen in eben solche Theile, die Metaphysik der Natur und die der Sitten jenes Geschäft ausmachen werden.

Einleitung.

I.

Von der Eintheilung der Philosophie.

Wenn man die Philosophie, sofern sie Principien der Vernunfterkenntniss der Dinge, (nicht blos, wie die Logik, Principien der Form des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objecte,) durch Begriffe enthält, wie gewöhnlich, in die theoretische und praktische eintheilt, so verfährt man ganz recht. Aber alsdann müssen auch die Begriffe, welche den Principien dieser Vernunfterkenntniss ihr Object anweisen, specifisch verschieden sein, weil sie sonst zu keiner Eintheilung berechtigen würden, welche jederzeit eine Entgegensetzung der Principien der zu den verschiedenen Theilen einer Wissenschaft gehörigen Vernunfterkenntniss voraussetzt.

Es sind aber nur zweierlei Begriffe, welche eben so viel verschiedene Principien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen: nämlich die Naturbegriffe und der Freiheitsbegriff. Da nun die ersteren ein theoretisches Erkenntniss nach Principien *a priori* möglich machen, der zweite aber in Ansehung derselben nur ein negatives Princip (der blosen Entgegensetzung) schon in seinem Begriffe bei sich führt, dagegen für die Willensbestimmung erweiternde Grundsätze, welche darum praktisch heissen, errichtet; so wird die Philosophie in zwei, den Principien nach ganz verschiedene Theile, in die theoretische als Naturphilosophie, und die praktische als Moralphilosophie, (denn so wird die praktische Gesetzgebung der Vernunft nach dem Freiheitsbegriffe genannt,) mit Recht eingetheilt. Es hat aber bisher ein grosser Missbrauch mit diesen Ausdrücken zur Eintheilung der verschiedenen Principien,

und mit ihnen auch der Philosophie geherrscht; indem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriffe für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Eintheilung machte, durch welche, (da beide Theile einerlei Principien haben konnten,) in der That nichts eingetheilt war.

Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist nämlich eine von den mancherlei Natururaachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt; und alles, was als durch einen Willen möglich (oder nothwendig) vorgestellt wird, heisst praktisch-möglich (oder nothwendig); zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Nothwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe, (sondern wie bei der leblosen Materie durch Mechanismus, und bei Thieren durch Instinct) zur Causalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen, ob der Begriff, der der Causalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei.

Der letztere Unterschied aber ist wesentlich. Denn ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch; und weil es in der Eintheilung einer Vernunftwissenschaft gänzlich auf diejenige Verschiedenheit der Gegenstände ankommt, deren Erkenntniss verschiedener Principien bedarf, so werden die ersteren zur theoretischen Philosophie (als Naturlehre) gehören, die andern[1] aber ganz allein den zweiten Theil, nämlich (als Sittenlehre) die praktische Philosophie ausmachen.

Alle technisch-praktische Regeln, (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluss zu haben,) sofern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäss bestimmt werden kann. Doch heissen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften; und zwar darum, weil der Wille nicht blos unter dem Natur-

[1] 1. Ausg. „die zweiten".

begriffe, sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Principien desselben Gesetze heissen, und mit ihren Folgerungen den zweiten Theil der Philosophie, nämlich den praktischen allein ausmachen.

So wenig also die Auflösung der Probleme der reinen Geometrie zu einem besonderen Theile derselben gehört, oder die Feldmesskunst den Namen einer praktischen Geometrie, zum Unterschiede von der reinen, als ein zweiter Theil der Geometrie überhaupt verdient; so und noch weniger darf die mechanische oder chemische Kunst der Experimente oder der Beobachtungen für einen praktischen Theil der Naturlehre, endlich die Haus-, Land-, Staatswirthschaft, die Kunst des Umganges, die Vorschrift der Diätetik, selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre, sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affecten zum Behuf der letzteren, zur praktischen Philosophie gezählt werden, oder die letzteren wohl gar den zweiten Theil der Philosophie überhaupt ausmachen; weil sie insgesammt nur Regeln der Geschicklichkeit, die mithin nur technisch-praktisch sind, enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, die nach Naturbegriffen der Ursachen und Wirkungen möglich ist, welche, da sie zur theoretischen Philosophie gehören, jenen Vorschriften als blosen Corollarien aus derselben (der Naturwissenschaft) unterworfen sind, und also[1] keine Stelle in einer besonderen Philosophie, die praktische genannt, verlangen können. Dagegen machen die moralisch-praktischen Vorschriften, die sich gänzlich auf dem Freiheitsbegriffe, mit völliger Ausschliessung der Bestimmungsgründe des Willens aus der Natur, gründen, eine ganz besondere Art von Vorschriften aus, welche auch, gleich denen Regeln, welchen die Natur gehorcht, schlechthin Gesetze heissen, aber nicht, wie diese, auf sinnlichen Bedingungen, sondern auf einem übersinnlichen Princip beruhen, und neben dem theoretischen Theile der Philosophie für sich ganz allein einen anderen Theil, unter dem Namen der praktischen Philosophie, fordern.

Man sieht hieraus, dass ein Inbegriff praktischer Vorschriften, welche die Philosophie gibt, nicht einen besonderen, dem theoretischen zur Seite gesetzten Theil derselben darum ausmache, weil sie praktisch sind; denn das könnten sie sein, wenn ihre Principien gleich gänzlich aus der theoretischen Erkenntniss der Natur hergenommen wären (als technisch-praktische Regeln); sondern weil und wenn ihr Princip gar nicht vom

[1] „unterworfen sind und also" fehlt in der 1. Ausg.

Naturbegriffe, der jederzeit sinnlich bedingt ist, entlehnt ist, mithin auf dem Uebersinnlichen, welches der Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kennbar macht, beruht, und sie also moralisch-praktisch, d. i. nicht blos Vorschriften und Regeln in dieser oder jener Absicht, sondern, ohne vorhergehende Bezugnehmung auf Zwecke und Absichten, Gesetze sind.

II.

Vom Gebiete der Philosophie überhaupt.

Soweit Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, soweit reicht der Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens nach Principien und mit ihm die Philosophie.

Der Inbegriff aller Gegenstände aber, worauf jene Begriffe bezogen werden, um wo möglich ein Erkenntniss derselben zu Stande zu bringen, kann nach der verschiedenen Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit unserer Vermögen zu dieser Absicht eingetheilt werden.

Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen. ob ein Erkenntniss derselben möglich sei oder nicht, haben ihr Feld, welches blos nach dem Verhältnisse, das ihr Object zu unserem Erkenntnissvermögen überhaupt hat, bestimmt wird. — Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkenntniss möglich ist, ist ein Boden *(territorium)* für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnissvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet *(ditio)* dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnissvermögen. Erfahrungsbegriffe haben also zwar ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenstände der Sinne, aber kein Gebiet, (sondern nur ihren Aufenthalt *(domicilium;)* weil sie zwar gesetzlich erzeugt werden, aber nicht gesetzgebend sind, sondern die auf sie gegründeten Regeln empirisch, mithin zufällig sind.

Unser gesammtes Erkenntnissvermögen hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe, und das des Freiheitsbegriffs; denn durch beide ist es *a priori* gesetzgebend. Die Philosophie theilt sich nun auch, diesem gemäss, in die theoretische und in die praktische. Aber der Boden, auf welchem ihr Gebiet errichtet und ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung, sofern sie für nichts mehr, als blose Erscheinungen genommen

werden; denn ohne das würde keine Gesetzgebung des Verstandes in Ansehung derselben gedacht werden können.

Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, und ist theoretisch. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht von der Vernunft, und ist blos praktisch. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend sein; in Ansehung des theoretischen Erkenntnisses (der Natur) kann sie nur (als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes) aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort gesetzgebend, weil jene auch technisch-praktisch sein können.

Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dass éine der anderen Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit, das Zusammenbestehen beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demselben Subject sich wenigstens ohne Widerspruch zu denken, bewies die Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Einwürfe dawider durch Aufdeckung des dialektischen Scheins in denselben vernichtete.

Aber dass diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken, nicht eines ausmachen, kommt daher, dass der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blose Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniss von seinem Objecte (und selbst dem denkenden Subjecte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche sein würde, wovon man die Idee zwar der Möglichkeit aller jener Gegenstände der Erfahrung unterlegen muss, sie selbst aber niemals zu einem Erkenntnisse erheben und erweitern kann.

Es gibt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesammtes Erkenntnissvermögen, nämlich das Feld des Uebersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntniss haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl, als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen

besetzen müssen, denen wir aber in Beziehung auf die Gesetze aus dem Freiheitsbegriffe keine andere, als praktische Realität verschaffen können, wodurch demnach unser theoretisches Erkenntniss nicht im mindesten zu dem Uebersinnlichen erweitert wird.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen, (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann, so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben; nämlich der Freiheitsbegriff soll[1] den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. — Also muss es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht.

III.

Von der Kritik der Urtheilskraft, als einem Verbindungsmittel der zwei Theile der Philosophie zu einem Ganzen.

Die Kritik der Erkenntnissvermögen in Ansehung dessen, was sie *a priori* leisten können, hat eigentlich kein Gebiet in Ansehung der Objecte; weil sie keine Doctrin ist, sondern nur, ob und wie, nach der Bewandniss, die es mit unseren Vermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich sei, zu untersuchen hat. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmassungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen. Was aber nicht in die Eintheilung der Philosophie kommen kann, das kann doch, als ein Haupttheil, in die Kritik des reinen Erkenntnissvermögens überhaupt kommen, wenn es nämlich Principien

[1] „soll" Zusatz der 2. Ausg.

enthält, die für sich weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauche tauglich sind.

Die Naturbegriffe, welche den Grund zu allem theoretischen Erkenntniss *a priori* enthalten, beruheten auf der Gesetzgebung des Verstandes. — Der Freiheitsbegriff, der den Grund zu allen sinnlich-unbedingten praktischen Vorschriften *a priori* enthielt, beruhete auf der Gesetzgebung der Vernunft. Beide Vermögen also haben, ausser dem, dass sie der logischen Form nach auf Principien, welchen Ursprungs sie auch sein mögen, angewandt werden können, überdem noch jedes seine eigene Gesetzgebung dem Inhalte nach, über die es keine andere *(a priori)* gibt, und die daher die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische rechtfertigt.

Allein in der Familie der oberen Erkenntnissvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urtheilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuthen, dass sie ebensowohl, wenngleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Princip nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein blos subjectives *a priori*, in sich enthalten dürfte; welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Princip geltend sein möchte.

Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urtheilen) ein neuer Grund, die Urtheilskraft mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch grösserer Wichtigkeit zu sein scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnissvermögen. Denn alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen.* Für das Erkenntnissvermögen ist allein der Ver-

---

*[1] Es ist von Nutzen, zu Begriffen, welche man als empirische Principien braucht, wenn man Ursache hat zu vermuthen, dass sie mit dem reinen Erkenntnissvermögen *a priori* in Verwandtschaft stehen, dieser Beziehung wegen, eine transcendentale Definition zu versuchen: nämlich durch reine Kategorien, sofern diese allein schon den Unterschied des vorliegenden Begriffs von anderen hinreichend angeben. Man folgt hierin dem Beispiel des Mathematikers, der die empirischen Data seiner Aufgabe un-

[1] Diese ganze Anmerkung ist erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

stand gesetzgebend, wenn jenes, (wie es auch geschehen muss, wenn es für sich, ohne Vermischung mit dem Begehrungsvermögen betrachtet wird,) als Vermögen eines theoretischen Erkenntnisses auf die Natur bezogen wird, in Ansehung deren allein (als Erscheinung) es uns

---

bestimmt lässt, und nur ihr Verhältniss in der reinen Synthesis derselben unter die Begriffe der reinen Arithmetik bringt, und sich dadurch die Auflösung derselben verallgemeinert. — Man hat mir aus einem ähnlichen Verfahren (Krit. der prakt. Vern., S. 16 der Vorrede[1]) einen Vorwurf gemacht, und die Definition des Begehrungsvermögens, als Vermögens durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein, getadelt: weil blose Wünsche doch auch Begehrungen wären, von denen sich doch jeder bescheidet, dass er durch dieselben allein ihr Object nicht hervorbringen könne. — Dieses aber beweiset nichts weiter, als dass es auch Begehrungen im Menschen gebe, wodurch derselbe mit sich selbst im Widerspruche steht; indem er durch seine Vorstellung allein zur Hervorbringung des Objects hinwirkt, von der er doch keinen Erfolg erwarten kann, weil er sich bewusst ist, dass seine mechanischen Kräfte, (wenn ich die nicht psychologischen so nennen soll,) die durch jene Vorstellung bestimmt werden müssten, um das Object (mithin mittelbar) zu bewirken, entweder nicht zulänglich sind, oder gar auf etwas Unmögliches gehen, z. B. das Geschehene ungeschehen zu machen *(O mihi praeteritos . . etc.)*, oder im ungeduldigen Harren die Zwischenzeit bis zum herbeigewünschten Augenblick vernichten zu können. — Ob wir uns gleich in solchen phantastischen Begehrungen der Unzulänglichkeit unserer Vorstellnngen (oder gar ihrer Untauglichkeit), Ursache ihrer Gegenstände zu sein, bewusst sind; so ist doch die Beziehung derselben, als Ursache, mithin die Vorstellung ihrer Causalität in jedem Wunsche enthalten, und vornehmlich alsdann sichtbar, wenn dieser ein Affect, nämlich Sehnsucht ist. Denn diese beweisen dadurch, dass sie das Herz ausdehnen und welk machen, und so die Kräfte erschöpfen, dass die Kräfte durch Vorstellungen wiederholentlich angespannt werden, aber das Gemüth bei der Rücksicht auf die Unmöglichkeit unaufhörlich wiederum in Ermattung zurücksinken lassen. Selbst die Gebete um Abwendung grosser und, so viel man einsieht, unvermeidlicher Uebel, und manche abergläubische Mittel zur Erreichung natürlicher Weise unmöglicher Zwecke beweisen die Causalbeziehung der Vorstellungen auf ihre Objecte, die sogar durch das Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit zum Effect von der Bestrebung dazu nicht abgehalten werden kann. — Warum aber in unsere Natur der Hang zu mit Bewusstsein leeren Begehrungen gelegt worden, das ist eine anthropologisch-teleologische Frage. Es scheint, dass, sollten wir nicht eher, als bis wir uns von der Zulänglichkeit unseres Vermögens zur Hervorbringung eines Objects versichert hätten, zur Kraftanwendung bestimmt werden, diese grossentheils unbenutzt bleiben würde. Denn gemeiniglich lernen wir unsere Kräfte nur dadurch allererst kennen, dass wir sie versuchen. Diese Täuschung in leeren Wünschen ist also nur die Folge von einer wohlthätigen Anordnung in unserer Natur.

[1] Vgl. oben, S. 9.

möglich ist, durch Naturbegriffe *a priori*, welche eigentlich reine Verstandesbegriffe sind, Gesetze zu geben. — Für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft, (in der allein dieser Begriff statthat,) *a priori* gesetzgebend. — Nun ist zwischen dem Erkenntniss- und dem Begehrungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urtheilskraft enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuthen, dass die Urtheilskraft ebensowohl für sich ein Princip *a priori* enthalte, und da mit dem Begehrungsvermögen nothwendig Lust oder Unlust verbunden ist, (es sei, dass sie, wie beim unteren, vor dem Princip desselben vorhergehe, oder wie beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge,) ebensowohl einen Uebergang von reinen Erkenntnissvermögen, d. i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs bewirken werde, als sie im logischen Gebrauche den Uebergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.

Wenn also gleich die Philosophie nur in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische, eingetheilt werden kann; wenngleich alles, was wir von den eigenen Principien der Urtheilskraft zu sagen haben möchten, in ihr zum theoretischen Theile, d. i. dem Vernunfterkenntniss nach Naturbegriffen, gezählt werden müsste; so besteht doch die Kritik der reinen Vernunft, die alles dieses vor der Unternehmung jenes Systems, zum Behuf der Möglichkeit desselben, ausmachen muss, aus drei Theilen: der Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urtheilskraft, und der reinen Vernunft, welche Vermögen darum rein genannt werden, weil sie *a priori* gesetzgebend sind.

IV.

Von der Urtheilskraft, als einem *a priori* gesetzgebenden Vermögen.

Urtheilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine, (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt (auch, wenn sie als transscendentale Urtheilskraft *a priori* die Bedingungen angibt, welchen gemäss allein unter jenem Allgemeinen subsumirt werden kann,) bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urtheilskraft blos reflectirend.

Die bestimmende Urtheilskraft unter allgemeinen transscendentalen

Gesetzen, die der Verstand gibt, ist nur subsumirend; das Gesetz ist ihr *a priori* vorgezeichnet, und sie hat also nicht nöthig, für sich selbst auf ein Gesetz zu denken, um das Besondere in der Natur dem Allgemeinen unterordnen zu können. — Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modificationen der allgemein transscendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand *a priori* gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, dass dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heissen sollen, (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert,) aus einem, wenngleich uns unbekannten Princip der Einheit des Mannigfaltigen, als nothwendig angesehen werden müssen. — Die reflectirende Urtheilskraft, die von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Princips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Principien unter gleichfalls empirischen, aber höheren Principien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander begründen soll. Ein solches transscendentales Princip kann also die reflectirende Urtheilskraft sich nur selbst als Gesetz geben, nicht anderwärts hernehmen, (weil sie sonst die bestimmende Urtheilskraft sein würde,) noch der Natur vorschreiben; weil die Reflexion über die Gesetze der Natur sich nach der Natur, und diese nicht nach den Bedingungen richtet, nach welchen wir einen in Ansehung dieser ganz zufälligen Begriff von ihr zu erwerben trachten.

Nun kann dieses Princip kein anderes sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur, (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand, (wenngleich nicht der unsrige,) sie zum Behuf unserer Erkenntnissvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als wenn auf diese Art wirklich ein solcher Verstand angenommen werden müsste, (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient, zum Reflectiren, nicht zum Bestimmen;) sondern dieses Vermögen gibt sich dadurch nur selbst, und nicht der Natur ein Gesetz.

Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck, und die Uebereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmässigkeit der Form derselben heisst; so ist das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.

Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff *a priori*, der lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturproducten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die nach empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflectiren. Auch ist dieser Begriff von der praktischen Zweckmässigkeit (der menschlichen Kunst oder auch der Sitten) ganz unterschieden, ob er zwar nach einer Analogie mit derselben gedacht wird.

V.

Das Princip der formalen Zweckmässigkeit der Natur ist ein transscendentales Princip der Urtheilskraft.

Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung *a priori* vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniss überhaupt werden können. Dagegen heisst ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung *a priori* vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muss, *a priori* weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniss der Körper, als Substanzen und als veränderlicher Substanzen, transscendental, wenn dadurch gesagt wird, dass ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äussere Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate, (reine Verstandesbegriffe,) z. B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz *a priori* zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt

werden muss, alsdann aber, dass dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äussere Ursache) zukomme, völlig *a priori* eingesehen werden kann. — So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Princip der Zweckmässigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transscendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, sofern sie als unter diesem Princip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt, und enthält nichts Empirisches. Dagegen wäre das Princip der praktischen Zweckmässigkeit, die in der Idee der Bestimmung eines freien Willens gedacht werden muss, ein metaphysisches Princip; weil der Begriff eines Begehrungsvermögens als eines Willens doch empirisch gegeben werden muss, (nicht zu den transscendentalen Prädicaten gehört.) Beide Principien aber sind dennoch nicht empirisch, sondern Principien *a priori*; weil es zur Verbindung des Prädicats mit dem empirischen Begriffe des Subjects ihrer Urtheile keiner weiteren Erfahrung bedarf, sondern jene völlig *a priori* eingesehen werden kann.

Dass der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur *a priori* zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts, als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniss der Natur, aber nicht blos als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen. — Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. „Die Natur nimmt den kürzesten Weg *(lex parsimoniae)*; sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen *(lex continui in natura)*; ihre grosse Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien *(principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda)*"; u. dgl. m.

Wenn man aber von diesen Grundsätzen den Ursprung anzugeben gedenkt, und es auf dem psychologischen Wege versucht, so ist dies dem Sinne derselben gänzlich zuwider. Denn sie sagen nicht, was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntnisskräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, sondern wie geurtheilt werden soll; und

da kommt diese logische objective Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien blos empirisch sind. Also ist die Zweckmässigkeit der Natur für unsere Erkenntnissvermögen und ihren Gebrauch, welche offenbar aus ihnen hervorleuchtet, ein transscendentales Princip der Urtheile, und bedarf also auch einer transscendentalen Deduction, vermittelst deren der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnissquellen *a priori* aufgesucht werden muss.

Wir finden nämlich in den Gründen der Möglichkeit einer Erfahrung zuerst freilich etwas Nothwendiges, nämlich die allgemeinen Gesetze, ohne welche Natur überhaupt (als Gegenstand der Sinne) nicht gedacht werden kann; und diese beruhen auf den Kategorien, angewandt auf die formalen Bedingungen aller uns möglichen Anschauung, sofern sie gleichfalls *a priori* gegeben ist. Unter diesen Gesetzen nun[1] ist die Urtheilskraft bestimmend; denn sie hat nichts zu thun, als unter gegebenen Gesetzen zu subsumiren. Z. B. der Verstand sagt: alle Veränderung hat ihre Ursache (allgemeines Naturgesetz); die transscendentale Urtheilskraft hat nun nichts weiter zu thun, als die Bedingung der Subsumtion unter dem vorgelegten Verstandesbegriff *a priori* anzugeben; und das ist die Succession der Bestimmungen eines und desselben Dinges. Für die Natur nun überhaupt (als Gegenstand möglicher Erfahrung) wird jenes Gesetz als schlechterdings nothwendig erkannt. — Nun sind aber die Gegenstände der empirischen Erkenntniss, ausser jener formalen Zeitbedingung, noch auf mancherlei Art bestimmt, oder, so viel man *a priori* urtheilen kann, bestimmbar, so dass specifisch-verschiedene Naturen ausser dem, was sie als zur Natur überhaupt gehörig gemein haben, noch auf unendlich mannigfaltige Weise Ursachen sein können; und eine jede dieser Arten muss (nach dem Begriffe einer Ursache überhaupt) ihre Regel haben, die Gesetz ist, mithin Nothwendigkeit bei sich führt, ob wir gleich, nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen, diese Nothwendigkeit gar nicht einsehen. Also müssen wir in der Natur, in Ansehung ihrer blos empirischen Gesetze, eine Möglichkeit unendlich mannigfaltiger empirischer Gesetze denken, die für unsere Einsicht dennoch zufällig sind (*a priori* nicht erkannt werden können), und in deren Ansehung beurtheilen wir die Natur nach empirischen Gesetzen, und die Möglichkeit der Einheit der Erfahrung (als Systems nach empirischen Gesetzen) als zufällig. Weil aber doch eine solche Einheit

[1] 1. Ausg. „und unter diesen Gesetzen ist die Urtheilskraft" u. s. w.

nothwendig vorausgesetzt und angenommen werden muss, da[1] sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung stattfinden würde, indem die allgemeinen Naturgesetze zwar einen solchen Zusammenhang unter den Dingen ihrer Gattung nach, als Naturdinge überhaupt, aber nicht specifisch, als solche besondere Naturwesen, an die Hand geben, so muss die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip *a priori* annehmen, dass das für die menschliche Einsicht Zufällige in den besonderen (empirischen) Naturgesetzen dennoch eine, für uns zwar nicht zu ergründende, aber doch denkbare gesetzliche Einheit in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte. Folglich, weil die gesetzliche Einheit in einer Verbindung, die wir zwar einer nothwendigen Absicht (einem Bedürfniss) des Verstandes gemäss, aber zugleich doch als an sich zufällig erkennen, als Zweckmässigkeit der Objecte (hier der Natur) vorgestellt wird; so muss die Urtheilskraft, die in Ansehung der Dinge unter möglichen, (noch zu entdeckenden) empirischen Gesetzen blos reflectirend ist, die Natur in Ansehung der letzteren nach einem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen denken, welches dann in obigen Maximen der Urtheilskraft ausgedrückt wird. Dieser transscendentale Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhangende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjectives Princip (Maxime) der Urtheilskraft; daher wir auch, gleich als ob es ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreut, (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt,) werden, wenn wir eine solche systematische Einheit unter blos empirischen Gesetzen antreffen;[2] ob wir gleich nothwendig annehmen mussten, es sei eine solche Einheit, ohne dass wir sie doch einzusehen und zu beweisen vermochten.

Um sich von der Richtigkeit dieser Deduction des vorliegenden Begriffs, und der Nothwendigkeit, ihn als transscendentales Erkenntnissprincip anzunehmen, zu überzeugen, bedenke man nur die Grösse der Aufgabe: aus gegebenen Wahrnehmungen einer, allenfalls unendliche

[1] 1. Ausg. „weil“.

[2] 1. Ausg. „Zufall wäre, wenn wir ... antreffen, erfreut ... werden.“

Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze enthaltenden Natur eine zusammenhängende Erfahrung zu machen, welche Aufgabe *a priori* in unserem Verstande liegt. Der Verstand ist zwar *a priori* im Besitze allgemeiner Gesetze der Natur, ohne welche sie gar kein Gegenstand einer Erfahrung sein könnte; aber er bedarf doch auch überdem noch einer gewissen Ordnung der Natur, in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können und die in Ansehung seiner zufällig sind. Diese Regeln, ohne welche kein Fortgang von der allgemeinen Analogie einer möglichen Erfahrung überhaupt zur besonderen stattfinden würde, muss er sich als Gesetze (d. i. als nothwendig) denken; weil sie sonst keine Naturordnung ausmachen würden, ob er gleich ihre Nothwendigkeit nicht erkennt, oder jemals einsehen könnte. Ob er also gleich in Ansehung derselben (Objecte) *a priori* nichts bestimmen kann, so muss er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Princip *a priori*, dass nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei, aller Reflexion über dieselbe zum Grunde legen, dergleichen Princip nachfolgende Sätze ausdrücken: dass es in ihr eine für uns fassliche Unterordnung von Gattungen und Arten gebe; dass jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Princip nähern, damit ein Uebergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei; dass, da für die specifische Verschiedenheit der Naturwirkungen ebensoviel verschiedene Arten der Causalität annehmen zu müssen, unserem Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Principien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben u. s. w. Diese Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnissvermögen wird von der Urtheilskraft, zum Behuf ihrer Reflexion über dieselbe, nach ihren empirischen Gesetzen, *a priori* vorausgesetzt; indem sie der Verstand zugleich objectiv als zufällig anerkennt, und blos die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmässigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen des Subjects) beilegt; weil wir, ohne diese vorauszusetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfaden für eine, mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.

Denn es lässt sich wohl denken, dass ungeachtet aller der Gleichförmigkeit der Naturdinge nach den allgemeinen Gesetzen, ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden

würde, die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur sammt ihren Wirkungen, dennoch so gross sein könnte, dass es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine fassliche Ordnung zu entdecken, ihre Producte in Gattungen und Arten einzutheilen, um die Principien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des andern zu gebrauchen, und aus einem für uns so verworrenen, (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen.

Die Urtheilskraft hat also auch ein Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in subjectiver Rücksicht, in sich, wodurch sie nicht der Natur (als Autonomie), sondern ihr selbst (als Heautonomie) für die Reflexion über jene ein Gesetz vorschreibt, welches man das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen könnte, das sie *a priori* an ihr nicht erkennt, sondern zum Behuf einer für unseren Verstand erkennbaren Ordnung derselben in der Eintheilung, die sie von ihren allgemeinen Gesetzen macht, annimmt, wenn sie diesen eine Mannigfaltigkeit der besondern unterordnen will. Wenn man also sagt: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmässigkeit für unser Erkenntnissvermögen, d. i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem nothwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine, und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Princips zu finden; so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung, (obzwar jenes Princip durch dieses bestätigt werden kann.) Denn es ist nicht ein Princip der bestimmenden, sondern blos der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, dass man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir nur so weit, als jenes stattfindet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniss erwerben können.

VI.

Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmässigkeit der Natur.

Die gedachte Uebereinstimmung der Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Gesetze zu unserem Bedürfnisse, Allgemeinheit der Principien für sie aufzufinden, muss nach aller unserer Einsicht als zufällig beurtheilt werden, gleichwohl aber doch für unser Verstandesbedürfniss als unentbehrlich, mithin als Zweckmässigkeit, wodurch die Natur mit unserer, aber nur auf Erkenntniss gerichteten Absicht übereinstimmt. — Die allgemeinen Gesetze des Verstandes, welche zugleich Gesetze der Natur sind, sind derselben ebenso nothwendig, (obgleich aus Spontaneität entsprungen,) als die Bewegungsgesetze der Materie; und ihre Erzeugung setzt keine Absicht mit unseren Erkenntnissvermögen voraus, weil wir nur durch dieselben von dem, was Erkenntniss der Dinge (der Natur) sei, zuerst einen Begriff erhalten, und sie der Natur, als Object unserer Erkenntniss überhaupt, nothwendig zukommen. Allein dass die Ordnung der Natur nach ihren besonderen Gesetzen, bei aller unsere Fassungskraft übersteigenden wenigstens möglichen Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit, doch dieser wirklich angemessen sei, ist, so viel wir einsehen können, zufällig; und die Auffindung derselben ist ein Geschäft des Verstandes, welches mit Absicht zu einem nothwendigen Zwecke desselben, nämlich Einheit der Principien in sie hineinzubringen, geführt wird, welchen Zweck dann die Urtheilskraft der Natur beilegen muss, weil der Verstand ihr hierüber kein Gesetz vorschreiben kann.

Die Erreichung jener Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden; und ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung *a priori*, wie hier ein Princip für die reflectirende Urtheilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund *a priori* und für Jedermann gültig bestimmt, und zwar blos durch die Beziehung des Objects auf das Erkenntnissvermögen, ohne dass der Begriff der Zweckmässigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt, und sich also von aller praktischen Zweckmässigkeit der Natur gänzlich unterscheidet.

In der That, da wir von dem Zusammentreffen der Wahrnehmungen mit den Gesetzen nach allgemeinen Naturbegriffen (den Kategorien) nicht die mindeste Wirkung auf das Gefühl der Lust in uns antreffen, auch nicht antreffen können, weil der Verstand damit unabsichtlich nach

seiner Natur nothwendig verfährt; so ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Princip der Grund einer sehr merklichen Lust, oft sogar einer Bewunderung, selbst einer solchen, die nicht aufhört, ob man schon mit dem Gegenstande derselben genug bekannt ist. Zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur, und ihrer Einheit der Abtheilungen in Gattungen und Arten, wodurch allein empirische Begriffe möglich sind, durch welche wir sie nach ihren besonderen Gesetzen erkennen, keine merkliche Lust mehr; aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen, und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählig mit dem blosen Erkenntnisse vermischt und nicht mehr besonders bemerkt worden. — Es gehört also etwas, das in der Beurtheilung der Natur auf die Zweckmässigkeit derselben für unsern Verstand aufmerksam macht, ein Studium, ungleichartige Gesetze derselben, womöglich, unter höhere, obwohl immer noch empirische zu bringen, dazu, um, wenn es gelingt, an dieser Einstimmung derselben für unser Erkenntnissvermögen, die wir als blos zufällig ansehen, Lust zu empfinden. Dagegen würde uns eine Vorstellung der Natur durchaus missfallen, durch welche man uns vorhersagte, dass bei der mindesten Nachforschung über die gemeinste Erfahrung hinaus, wir auf eine Heterogeneität ihrer Gesetze stossen würden, welche die Vereinigung ihrer besonderen Gesetze unter allgemeinen empirischen für unseren Verstand unmöglich machte; weil dies dem Princip der subjectivzweckmässigen Specification der Natur in ihren Gattungen, und unserer reflectirenden Urtheilskraft in der Absicht der letzteren widerstreitet.

Diese Voraussetzung der Urtheilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt: wie weit jene idealische Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen ausgedehnt werden solle, dass, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntniss der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stossen, die kein menschlicher Verstand auf ein Princip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind; ob wir es gleich lieber hören, wenn Andere uns Hoffnung geben, dass, je mehr wir die Natur im Inneren kennen würden, oder mit äusseren uns für jetzt unbekannten Gliedern vergleichen könnten, wir sie in ihren Principien um desto einfacher und bei der scheinbaren Heterogeneität ihrer empirischen Gesetze einhelliger finden würden, je weiter unsere Erfahrung fortschritte. Denn es ist ein Geheiss unserer Urtheilskraft, nach dem Princip der Angemessenheit der Natur

zu unserem Erkenntnissvermögen zu verfahren, so weit es reicht, ohne, (weil es keine bestimmende Urtheilskraft ist, die uns diese Regel gibt,) auszumachen, ob es irgendwo seine Grenzen habe, oder nicht; weil wir zwar in Ansehung des rationalen Gebrauchs unserer Erkenntnissvermögen Grenzen bestimmen können, im empirischen Felde aber keine Grenzbestimmung möglich ist.

VII.

Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

Was an der Vorstellung eines Objects blos subjectiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit. In dem Erkenntnisse eines Gegenstandes der Sinne kommen beide Beziehungen zusammen vor. In der Sinnenvorstellung der Dinge ausser mir ist die Qualität des Raumes, worin wir sie anschauen, das blos Subjective meiner Vorstellung derselben, (wodurch, was sie als Object an sich sein mögen, unausgemacht bleibt,) um welcher Beziehung willen der Gegenstand auch dadurch blos als Erscheinung gedacht wird; der Raum ist aber, seiner blos subjectiven Qualität ungeachtet, gleichwohl doch ein Erkenntnissstück der Dinge als Erscheinungen. E m p f i n d u n g (hier die äussere) drückt ebensowohl das blos Subjective unserer Vorstellungen der Dinge ausser uns aus, aber eigentlich das Materielle (Reale) derselben, (wodurch etwas Existirendes gegeben wird,) sowie der Raum die blose Form *a priori* der Möglichkeit ihrer Anschauung; und gleichwohl wird jene auch zum Erkenntniss der Objecte ausser uns gebraucht.

Dasjenige Subjective aber an einer Vorstellung, w a s g a r k e i n E r k e n n t n i s s s t ü c k w e r d e n k a n n, ist die mit ihr verbundene L u s t oder U n l u s t; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniss sein kann. Nun ist die Zweckmässigkeit eines Dinges, sofern sie in der Wahrnehmung vorgestellt wird, auch keine Beschaffenheit des Objects selbst, (denn eine solche kann nicht wahrgenommen werden,) ob sie gleich aus einem Erkenntnisse der Dinge gefolgert werden kann. Die Zweckmässigkeit also, die vor dem Erkenntnisse eines Objects vorhergeht, ja sogar, ohne die Vorstellung desselben zu einem Erkenntniss

brauchen zu wollen, gleichwohl mit ihr unmittelbar verbunden wird, ist das Subjective derselben, was gar kein Erkenntnissstück werden kann. Also wird der Gegenstand alsdann nur darum zweckmässig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist; und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmässigkeit. — Es fragt sich nur, ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmässigkeit gebe.

Wenn mit der blosen Auffassung (*apprehensio*) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntniss, Lust verbunden ist; so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Object, sondern lediglich auf das Subject bezogen; und die Lust kann nichts Anderes, als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnissvermögen, die in der reflectirenden Urtheilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also blos eine subjective formale Zweckmässigkeit des Objects ausdrücken. Denn jene Auffassung der Formen in der Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen *a priori*) zum Verstande, als Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmässig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Ein solches Urtheil ist ein ästhetisches Urtheil über die Zweckmässigkeit des Objects, welches sich auf keinem vorhandenen Begriffe vom Gegenstande gründet, und keinen von ihm verschafft. Wessen Gegenstandes Form,[1] (nicht das Materielle seiner Vorstellung, als Empfindung,) in der blosen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als nothwendig verbunden geurtheilt, folglich als nicht blos für das Subject, welches diese Form auffasst, sondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Der Gegenstand heisst alsdann schön; und das Vermögen, durch eine solche Lust, (folglich auch allgemeingültig) zu urtheilen, der Geschmack. Denn da der Grund der Lust blos in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner

---

[1] 1. Ausg. „Ein Gegenstand, dessen Form" u. s. w.

Empfindung des Gegenstandes, und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte, gesetzt wird; so ist es allein die Gesetzmässigkeit im empirischen Gebrauche der Urtheilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjecte, mit der die Vorstellung des Objects in der Reflexion, deren Bedingungen *a priori* allgemein gelten, zusammenstimmt; und da diese Zusammenstimmung des Gegenstandes mit den Vermögen des Subjects zufällig ist, so bewirkt sie die Vorstellung einer Zweckmässigkeit desselben in Ansehung der Erkenntnissvermögen des Subjects.

Hier ist nun eine Lust, die, wie alle Lust oder Unlust, welche nicht durch den Freiheitsbegriff (d. i. durch die vorhergehende Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens durch reine Vernunft) gewirkt wird, niemals aus Begriffen, als mit der Vorstellung eines Gegenstandes nothwendig verbunden, eingesehen werden kann, sondern jederzeit nur durch reflectirte Wahrnehmung als mit dieser verknüpft erkannt werden muss, folglich, wie alle empirische Urtheile, keine objective Nothwendigkeit ankündigen und auf Gültigkeit *a priori* Anspruch machen kann. Aber das Geschmacksurtheil macht auch nur Anspruch, wie jedes andere empirische Urtheil, für Jedermann zu gelten, welches ungeachtet der inneren Zufälligkeit desselben immer möglich ist. Das Befremdende und Abweichende liegt nur darin, dass es nicht ein empirischer Begriff, sondern ein Gefühl der Lust, (folglich gar kein Begriff) ist, welches doch durch das Geschmacksurtheil, gleich als ob es ein mit dem Erkenntnisse des Objects verbundenes Prädicat wäre, Jedermann zugemuthet und mit der Vorstellung desselben verknüpft werden soll.

Ein einzelnes Erfahrungsurtheil, z. B. von dem, der in einem Bergkrystall einen beweglichen Tropfen Wasser wahrnimmt, verlangt mit Recht, dass ein jeder Andere es ebenso finden müsse, weil er dieses Urtheil, nach den allgemeinen Bedingungen der bestimmenden Urtheilskraft, unter den Gesetzen einer möglichen Erfahrung überhaupt gefället hat. Ebenso macht derjenige, welcher in der blosen Reflexion über die Form eines Gegenstandes, ohne Rücksicht auf einen Begriff, Lust empfindet, obzwar dieses Urtheil empirisch und einzelnes Urtheil ist, mit Recht Anspruch auf Jedermanns Beistimmung; weil der Grund zu dieser Lust in der allgemeinen, obzwar subjectiven Bedingung der reflectirenden Urtheile, nämlich der zweckmässigen Uebereinstimmung eines Gegenstandes, (er sei Product der Natur oder der Kunst,) mit dem Verhältniss der Erkenntnissvermögen unter sich, die zu jedem empirischen Erkenntniss

erfordert wird, (der Einbildungskraft und des Verstandes,) angetroffen wird. Die Lust ist also im Geschmacksurtheile zwar von einer empirischen Vorstellung abhängig, und kann *a priori* mit keinem Begriffe verbunden werden, (man kann *a priori* nicht bestimmen, welcher Gegenstand dem Geschmacke gemäss sein werde oder nicht, man muss ihn versuchen;) aber sie ist doch der Bestimmungsgrund dieses Urtheils nur dadurch, dass man sich bewusst ist, sie beruhe blos auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjectiven Bedingungen der Uebereinstimmung derselben zum Erkenntniss der Objecte überhaupt, für welche die Form des Objects zweckmässig ist.

Das ist die Ursache, warum die Urtheile des Geschmacks ihrer Möglichkeit nach, weil diese ein Princip *a priori* voraussetzt, auch einer Kritik unterworfen sind, obgleich dieses Princip weder ein Erkenntnissprincip für den Verstand, noch ein praktisches für den Willen, und also *a priori* gar nicht bestimmend ist.

Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Formen der Sachen (der Natur sowohl, als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmässigkeit der Objecte in Verhältniss auf die reflectirende Urtheilskraft, gemäss dem Naturbegriffe am Subject, sondern auch umgekehrt des Subjects in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge dem Freiheitsbegriffe; und dadurch geschieht es, dass das ästhetische Urtheil nicht blos als Geschmacksurtheil auf das Schöne, sondern auch, als aus einem Geistesgefühl entsprungenes, auf das Erhabene bezogen, und so jene Kritik der ästhetischen Urtheilskraft in zwei diesen gemässe Haupttheile zerfallen muss.

VIII.

Von der logischen Vorstellung der Zweckmässigkeit der Natur.

An einem in der Erfahrung gegebenen Gegenstande kann Zweckmässigkeit vorgestellt werden: entweder aus einem blos subjectiven Grunde, als Uebereinstimmung seiner Form, in der Auffassung (*apprehensio*) desselben vor allem Begriffe, mit dem Erkenntnissvermögen, um die Anschauung mit Begriffen zu einem Erkenntniss überhaupt zu vereinigen; oder aus einem objectiven, als Uebereinstimmung seiner Form mit der Möglichkeit des Dinges selbst, nach einem Begriffe von ihm, der vorhergeht und den Grund dieser Form enthält. Wir haben gesehen,

dass die Vorstellung der Zweckmässigkeit der ersteren Art auf der unmittelbaren Lust an der Form des Gegenstandes in der blosen Reflexion über sie beruhe; die also von der Zweckmässigkeit der zweiten Art, da sie die Form des Objects nicht auf die Erkenntnissvermögen des Subjects in der Auffassung derselben, sondern auf ein bestimmtes Erkenntniss des Gegenstandes unter einem gegebenen Begriffe bezieht, hat nichts mit einem Gefühle der Lust an den Dingen, sondern mit dem Verstande in Beurtheilung derselben zu thun. Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urtheilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntniss in der Darstellung *(exhibitio)*, d. i. darin, dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite zu stellen; es sei, dass dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefassten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisiren, oder durch die Natur, in der Technik derselben, (wie bei organisirten Körpern,) wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur Beurtheilung ihres Products unterlegen; in welchem Falle nicht blos Zweckmässigkeit der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Product als Naturzweck vorgestellt wird. — Obzwar unser Begriff von einer subjectiven Zweckmässigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen gar kein Begriff vom Object ist, sondern nur ein Princip der Urtheilskraft, sich in dieser ihrer übergrossen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientiren zu können); so legen wir ihr doch hiedurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnissvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (blos subjectiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objectiven) Zweckmässigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack, (ästhetisch, vermittelst des Gefühls der Lust,) die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurtheilen.

Hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und der teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmässigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmässigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurtheilen, verstanden wird.

In einer Kritik der Urtheilskraft ist der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein

ein Princip enthält, welches die Urtheilskraft völlig *a priori* ihrer Reflexion über die Natur zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmässigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnissvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte; anstatt dass gar kein Grund *a priori* angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur, als Gegenstandes der Erfahrung im Allgemeinen sowohl, als im Besonderen, erhellet, dass es objective Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse; sondern nur die Urtheilskraft, ohne ein Princip dazu *a priori* in sich zu enthalten, in vorkommenden Fällen (gewisser Producte), um zum Behuf der Vernunft von dem Begriffe der Zwecke Gebrauch zu machen, die Regel enthalte, nachdem jenes transscendentale Princip schon, den Begriff eines Zweckes (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden, den Verstand vorbereitet hat.

Der transscendentale Grundsatz aber, sich eine Zweckmässigkeit der Natur in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen an der Form eines Dinges als ein Princip der Beurtheilung derselben vorzustellen, lässt es gänzlich unbestimmt, wo und in welchen Fällen ich die Beurtheilung, als die eines Productes nach einem Princip der Zweckmässigkeit, und nicht vielmehr blos nach allgemeinen Naturgesetzen anzustellen habe, und überlässt es der ästhetischen Urtheilskraft, im Geschmacke die Angemessenheit desselben (seiner Form) zu unseren Erkenntnissvermögen, (sofern diese nicht durch Uebereinstimmung mit Begriffen, sondern durch das Gefühl entscheidet,) auszumachen. Dagegen gibt die teleologisch-gebrauchte Urtheilskraft die Bedingungen bestimmt an, unter denen etwas (z. B. ein organisirter Körper) nach der Idee eines Zweckes der Natur zu beurtheilen sei; kann aber keinen Grundsatz aus dem Begriffe der Natur, als Gegenstandes der Erfahrung, für die Befugniss anführen, ihr eine Beziehung auf Zwecke *a priori* beizulegen, und auch nur unbestimmt dergleichen von der wirklichen Erfahrung an solchen Producten anzunehmen; wovon der Grund ist, dass viele besondere Erfahrungen angestellt und unter der Einheit ihres Princips betrachtet werden müssen, um eine objective Zweckmässigkeit an einem gewissen Gegenstande nur empirisch erkennen zu können. — Die ästhetische Urtheilskraft ist also ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurtheilen. Die teleologische ist kein besonderes Vermögen, sondern nur die reflectirende

Urtheilskraft überhaupt; sofern sie, wie überall im theoretischen Erkenntnisse, nach Begriffen, aber in Ansehung gewisser Gegenstände der Natur nach besonderen Principien, nämlich einer blos reflectirenden, nicht Objecte bestimmenden Urtheilskraft verfährt, also ihrer Anwendung nach zum theoretischen Theile der Philosophie gehört, und der besonderen Principien wegen, die nicht, wie es in einer Doctrin sein muss, bestimmend sind, auch einen besonderen Theil der Kritik ausmachen muss; anstatt dass die ästhetische Urtheilskraft zum Erkenntniss ihrer Gegenstände nichts beiträgt, und also nur zur Kritik des urtheilenden Subjects und der Erkenntnissvermögen desselben, sofern sie der Principien *a priori* fähig sind, von welchem Gebrauche (dem theoretischen oder praktischen) diese übrigens auch sein mögen, gezählt werden muss, welche die Propädeutik aller Philosophie ist.

IX.

Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urtheilskraft.

Der Verstand ist *a priori* gesetzgebend für die Natur als Object der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniss derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist *a priori* gesetzgebend für Freiheit und ihre eigene Causalität, als das Uebersinnliche in dem Subjecte, zu einem unbedingt-praktischen Erkenntniss. Das Gebiet des Naturbegriffs unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der anderen Gesetzgebung sind gegen allen wechselseitigen Einfluss, den sie für sich (ein jedes nach seinen Grundgesetzen) auf einander haben können, durch die grosse Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniss der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem andern hinüberzuschlagen. — Allein wenn die Bestimmungsgründe der Causalität nach dem Freiheitsbegriffe (und der praktischen Regel, die er enthält,) gleich nicht in der Natur belegen sind, und das Sinnliche das Uebersinnliche im Subjecte nicht bestimmen kann; so ist dieses doch umgekehrt, (zwar nicht in Ansehung des Erkenntnisses der Natur, aber doch der Folgen aus dem ersteren auf die letztere) möglich, und schon in dem Begriffe

einer Causalität durch Freiheit enthalten, deren Wirkung diesen ihren formalen Gesetzen gemäss in der Welt geschehen soll, obzwar das Wort Ursache, von dem Uebersinnlichen gebraucht, nur den Grund bedeutet, die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung, gemäss ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze einhellig, zu bestimmen, wovon die Möglichkeit zwar nicht eingesehen, aber der Einwurf von einem vorgeblichen Widerspruch, der sich darin fände, hinreichend widerlegt werden kann.* — Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existiren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjects als Sinnenwesens, nämlich als Mensch,) vorausgesetzt wird. Das, was diese *a priori* und ohne Rücksicht auf das Praktische voraussetzt, die Urtheilskraft, gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der Gesetzmässigkeit nach der ersten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmässigkeit der Natur an die Hand; denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt.

Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze *a priori* für die Natur, einen Beweis davon, dass diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber lässt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip *a priori* der Beurtheilung der Natur, nach

* Einer von den verschiedenen vermeinten Widersprüchen in dieser gänzlichen Unterscheidung der Naturcausalität von der durch Freiheit ist der, da man ihr den Vorwurf macht, dass, wenn ich von Hindernissen, die die Natur der Causalität nach Freiheitsgesetzen (den moralischen) legt, oder ihrer Beförderung durch dieselbe rede, ich doch der ersteren auf die letztere einen Einfluss einräume. Aber wenn man das Gesagte nur verstehen will, so ist die Missdeutung sehr leicht zu verhüten. Der Widerstand oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letzteren als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft [1]) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache, (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet,) von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (ebenso, wie ebendasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht,) unerklärliche Art den Grund enthält.

[1] 1. Ausg. „reinen praktischen Vernunft“.

möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl, als ausser uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt ebendemselben durch ihr praktisches Gesetz *a priori* die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich.

In Ansehung der Seelenvermögen überhaupt, sofern sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnissvermögen (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die constitutiven Principien *a priori* enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urtheilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein könnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittelung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist, und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellectuelle Wohlgefallen am Objecte mit sich führt. — Der Begriff der Urtheilskraft von einer Zweckmässigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Princip des Erkenntnissvermögens; obzwar das ästhetische Urtheil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihn veranlasst, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein constitutives Princip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntnissvermögen, deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittelung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe in ihren Folgen tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüths für das moralische Gefühl befördert. — Folgende Tafel kann die Uebersicht aller oberen Vermögen ihrer systematischen Einheit nach erleichtern.*

* Man hat es bedenklich gefunden, dass meine Eintheilungen in der reinen Philosophie fast immer dreitheilig ausfallen. Das liegt aber in der Natur der Sache. Soll eine Eintheilung *a priori* geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs; und da ist sie jederzeit zweitheilig (*quodlibet ens est aut A aut non A*). Oder sie ist synthetisch; und wenn sie in diesem Falle aus Begriffen *a priori*, (nicht wie in der Mathematik, aus der *a priori* dem Begriffe correspondirenden Anschauung,) soll geführt werden, so muss, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie sein.

Gesammte Vermögen des Gemüths	Erkenntnissvermögen	Principien *a priori*	Anwendung auf
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst
Begehrungsvermögen	Vernunft	Endzweck	Freiheit

Der

Kritik der Urtheilskraft

erster Theil.

Kritik

der

ästhetischen Urtheilskraft.

Erster Abschnitt.

Analytik der ästhetischen Urtheilskraft.

Erstes Buch.

Analytik des Schönen.

Erstes Moment

des Geschmacksurtheils *, der Qualität nach.

§. 1.

Das Geschmacksurtheil ist ästhetisch.

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Object zum Erkenntnisse, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subject und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben. Das Geschmacksurtheil ist also kein Erkenntnissurtheil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders, als subjectiv sein kann. Alle

---

* Die Definition des Geschmacks, welche hier zum Grunde gelegt wird, ist: dass er das Vermögen der Beurtheilung des Schönen sei. Was aber dazu erfordert wird, um einen Gegenstand schön zu nennen, das muss die Analyse der Urtheile des Geschmacks entdecken. Die Momente, worauf diese Urtheilskraft in ihrer Reflexion Acht hat, habe ich nach Anleitung der logischen Functionen zu urtheilen, aufgesucht, (denn im Geschmacksurtheile ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten.) Die der Qualität habe ich zuerst in Betracht gezogen, weil das ästhetische Urtheil über das Schöne auf diese zuerst Rücksicht nimmt.

Beziehung der Vorstellungen, selbst die der Empfindungen, aber kann objectiv sein (und da bedeutet sie das Reale einer empirischen Vorstellung); nur nicht die auf das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objecte bezeichnet wird, sondern in der das Subject, wie es durch die Vorstellung afficirt wird, sich selbst fühlt.

Ein regelmässiges, zweckmässiges Gebäude mit seinem Erkenntnissvermögen, (es sei in deutlicher oder verworrener Vorstellungsart,) zu befassen, ist ganz etwas Anderes, als sich dieser Vorstellung mit der Empfindung des Wohlgefallens bewusst zu sein. Hier wird die Vorstellung gänzlich auf das Subject, und zwar auf das Lebensgefühl desselben, unter dem Namen des Gefühls der Lust oder Unlust bezogen; welches ein ganz besonderes Unterscheidungs- und Beurtheilungsvermögen gründet, das zum Erkenntniss nichts beiträgt, sondern nur die gegebene Vorstellung im Subjecte gegen das ganze Vermögen der Vorstellungen hält, dessen sich das Gemüth im Gefühl seines Zustandes bewusst wird. Gegebene Vorstellungen in einem Urtheile können empirisch (mithin ästhetisch) sein; das Urtheil aber, das durch sie gefällt wird, ist logisch, wenn jene nur im Urtheile auf das Object bezogen werden. Umgekehrt aber, wenn die gegebenen Vorstellungen gar rational wären, würden aber in einem Urtheile lediglich auf das Subject (sein Gefühl) bezogen, so ist es sofern jederzeit ästhetisch.

§. 2.

Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.

Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben nothwendig zusammenhängend. Nun will man aber, wenn die Frage ist, ob etwas schön sei, nicht wissen, ob uns oder irgend Jemand an der Existenz der Sache irgend etwas gelegen sei, oder auch nur gelegen sein könne; sondern, wie wir sie in der blosen Betrachtung (Anschauung oder Reflexion) beurtheilen. Wenn mich Jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die blos für das Angaffen gemacht sind, oder, wie jener irokesische S a c h e m: ihm gefalle in Paris nichts

besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut Rousseauisch auf die Eitelkeit der Grossen schmälen, welche den Schweiss des Volks auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, dass, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande, ohne Hoffnung jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände, und ich durch meinen blosen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheissen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen: ob diese blose Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, dass es auf das, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf das, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein Jeder muss eingestehen, dass dasjenige Urtheil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil sei. Man muss nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen.

Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressirten* Wohlgefallen im Geschmacksurtheile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen; vornehmlich wenn wir zugleich gewiss sein können, dass es nicht mehr Arten des Interesse gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen.

§. 3.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist mit Interesse verbunden.

Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt. Hier zeigt sich nun sofort die Gelegenheit, eine ganz gewöhn-

* Ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressirt, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf keinem Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle reinen moralischen Urtheile. Aber die Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben, wovon der Grund in der Folge angezeigt werden wird.

liche Verwechselung der doppelten Bedeutung, die das Wort Empfindung haben kann, zu rügen und darauf aufmerksam zu machen. Alles Wohlgefallen, (sagt oder denkt man,) ist selbst Empfindung (einer Lust). Mithin ist alles, was gefällt, eben hierin, dass es gefällt, angenehm (und nach den verschiedenen Graden oder auch Verhältnissen zu andern angenehmen Empfindungen anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w.) Wird aber das eingeräumt, so sind Eindrücke der Sinne, welche die Neigung, oder Grundsätze der Vernunft, welche den Willen, oder blose reflectirte Formen der Anschauung, welche die Urtheilskraft bestimmen, was die Wirkung auf das Gefühl der Lust betrifft, gänzlich einerlei. Denn diese wäre die Annehmlichkeit in der Empfindung seines Zustandes; und da doch endlich alle Bearbeitung unserer Vermögen aufs Praktische ausgehen und sich darin als in ihrem Ziele vereinigen muss, so könnte man ihnen keine andere Schätzung der Dinge und ihres Werths zumuthen, als die in dem Vergnügen besteht, welches sie versprechen. Auf die Art, wie sie dazu gelangen, kommt es am Ende gar nicht an; und da die[1] Wahl der Mittel hierin allein einen Unterschied machen kann, so könnten Menschen einander wohl der Thorheit und des Unverstandes, niemals aber der Niederträchtigkeit und Bosheit beschuldigen; weil sie doch alle, ein jeder nach seiner Art die Sachen zu sehen, nach einem Ziele laufen, welches für Jedermann das Vergnügen ist.

Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust Empfindung genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz Anderes, als wenn ich die Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Receptivität) Empfindung nenne. Denn im letztern Falle wird die Vorstellung auf das Object, im erstern aber lediglich auf das Subject bezogen, und dient zu gar keinem Erkenntnisse, auch nicht zu demjenigen, wodurch sich das Subject selbst erkennt.

Wir verstehen aber in der obigen Erklärung unter dem Worte Empfindung eine objective Vorstellung der Sinne; und um nicht immer Gefahr zu laufen, missgedeutet zu werden, wollen wir das, was jederzeit blos subjectiv bleiben muss und schlechterdings keine Vorstellung eines Gegenstandes ausmachen kann, mit dem sonst üblichen Namen des Gefühls benennen. Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objectiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes; die

[1] 1. Ausg. „da nur die“

Annehmlichkeit derselben aber zur subjectiven Empfindung, wodurch kein Gegenstand vorgestellt wird; d. i. zum Gefühl, wodurch der Gegenstand als Object des Wohlgefallens, (welches kein Erkenntniss desselben ist,) betrachtet wird.

Dass nun ein Urtheil über einen Gegenstand, wodurch ich ihn für angenehm erkläre, ein Interesse an demselben ausdrücke, ist daraus schon klar, dass es durch Empfindung eine Begierde nach dergleichen Gegenständen rege macht, mithin das Wohlgefallen nicht das blose Urtheil über ihn, sondern die Beziehung seiner Existenz auf meinen Zustand, sofern er durch ein solches Object afficirt wird, voraussetzt. Daher man von dem Angenehmen nicht blos sagt: es gefällt, sondern: es vergnügt. Es ist nicht ein bloser Beifall, den ich ihm widme, sondern Neigung wird dadurch erzeugt; und zu dem, was auf die lebhafteste Art angenehm ist, gehört so gar kein Urtheil über die Beschaffenheit des Objects, dass diejenigen, welche immer nur auf das Geniessen ausgehen, (denn das ist das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet,) sich gerne alles Urtheils überheben.

§. 4.

Das Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden.

Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den blosen Begriff gefällt. Wir nennen einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt. In beiden ist immer der Begriff eines Zwecks, mithin das Verhältniss der Vernunft zum (wenigstens möglichen) Wollen, folglich ein Wohlgefallen am Dasein eines Objects oder einer Handlung, d. i. irgend ein Interesse enthalten.

Um etwas gut zu finden, muss ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nöthig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht in einander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch. Das Wohlgefallen am Schönen muss von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu irgend einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhängen; und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, welches ganz auf der Empfindung beruht.

Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu sein. So wird man gemeiniglich sagen: alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut; welches ungefähr so viel heisst, als: dauerhaft angenehm oder gut sein ist einerlei. Allein man kann bald bemerken, dass dieses blos eine fehlerhafte Wortvertauschung sei, da die Begriffe, welche diesen Ausdrücken eigenthümlich anhängen, keineswegs gegen einander ausgetauscht werden können. Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muss allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Principien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen. Dass dieses aber alsdann eine ganz andere Beziehung auf das Wohlgefallen sei, wenn ich das, was vergnügt, zugleich gut nenne, ist daraus zu ersehen, dass beim Guten immer die Frage ist, ob es blos mittelbar-gut oder unmittelbar-gut, (ob nützlich oder an sich gut) sei; da hingegen beim Angenehmen hierüber gar nicht die Frage sein kann, indem das Wort jederzeit etwas bedeutet, was unmittelbar gefällt. (Eben so ist es auch mit dem, was ich schön nenne, bewandt.)

Selbst in den gemeinsten Reden unterscheidet man das Angenehme vom Guten. Von einem durch Gewürze und andre Zusätze den Geschmack erhebenden Gerichte sagt man ohne Bedenken, es sei angenehm, und gesteht zugleich, dass es nicht gut sei; weil es zwar unmittelbar den Sinnen behagt, mittelbar aber, d. i. durch die Vernunft, die auf die Folgen hinaussieht, betrachtet, missfällt. Selbst in der Beurtheilung der Gesundheit kann man noch diesen Unterschied bemerken. Sie ist Jedem, der sie besitzt, unmittelbar angenehm (wenigstens negativ, d. i. als Entfernung aller körperlichen Schmerzen). Aber um zu sagen, dass sie gut sei, muss man sie noch durch die Vernunft auf Zwecke richten, nämlich dass sie ein Zustand ist, der uns zu allen unsern Geschäften aufgelegt macht. In Absicht der Glückseligkeit[1] glaubt endlich doch Jedermann, die grösste Summe (der Menge sowohl, als Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens, ein wahres, ja sogar das höchste Gut nennen zu können. Allein auch dawider sträubt sich die Vernunft. Annehmlichkeit ist Genuss. Ist es aber auf diesen allein angelegt, so wäre es thöricht, scrupulös in Ansehung der Mittel zu sein, die ihn uns verschaffen, ob er leidend, von der Freigebigkeit der Natur, oder durch Selbstthätigkeit und unser eigenes Wirken erlangt wäre. Dass aber eines Menschen

---

[1] 1. Ausg. „Aber von der Glückseligkeit" u. s. w.

Existenz an sich einen Werth habe, welcher blos lebt (und in dieser Absicht noch so sehr geschäftig ist,) um zu geniessen, sogar wenn er dabei Andern, die alle ebensowohl nur aufs Geniessen ausgehen, als Mittel dazu aufs Beste beförderlich wäre, und zwar darum, weil er durch Sympathie alles Vergnügen mit genösse, das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuss, in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch leidend verschaffen könnte, gibt er seinem Dasein als der Existenz einer Person einen absoluten Werth[1]; und die Glückseligkeit ist, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes Gut.*

Aber ungeachtet aller dieser Verschiedenheit zwischen dem Angenehmen und Guten, kommen beide doch darin überein, dass sie jederzeit mit einem Interesse an ihrem Gegenstande verbunden sind, nicht allein das Angenehme §. 3, und das mittelbar Gute (das Nützliche), welches als Mittel zu irgend einer Annehmlichkeit gefällt, sondern auch das schlechterdings und in aller Absicht Gute, nämlich das moralische, welches das höchste Interesse bei sich führt. Denn das Gute ist das Object des Willens (d. i. eines durch Vernunft bestimmten Begehrungsvermögens). Etwas aber wollen, und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch.

§. 5.

Vergleichung der drei specifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens.

Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, und führen sofern, jenes ein pathologisch-bedingtes (durch Anreize, *stimulos,*) dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht blos durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit der Existenz desselben bestimmt wird. Nicht blos der Gegenstand, sondern auch

[1] 1. Ausg. „einen Werth"

* Eine Verbindlichkeit zum Geniessen ist eine offenbare Ungereimtheit. Eben das muss also auch eine vorgegebene Verbindlichkeit zu allen Handlungen sein, die zu ihrem Ziele blos das Geniessen haben; dieses mag nun so geistig ausgedacht (oder verbrämt) sein, wie es wolle, und wenn es auch ein mystischer, sogenannter himmlischer Genuss wäre.

die Existenz desselben gefällt.[1] Daher ist das Geschmacksurtheil blos contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Contemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet; denn das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil, (weder ein theoretisches, noch praktisches,) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt.

Das Angenehme, das Schöne, das Gute bezeichnen also drei verschiedene Verhältnisse der Vorstellungen zum Gefühl der Lust und Unlust, in Beziehung auf welches wir Gegenstände oder Vorstellungsarten von einander unterscheiden. Auch sind die jedem angemessenen Ausdrücke, womit man die Complacenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heisst Jemandem das, was ihn vergnügt; schön, was ihm blos **gefällt**; gut, was **geschätzt**, gebilligt[2], d. i. worin von ihm ein objectiver Werth gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Thiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. thierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht blos als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als thierische; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen: dass unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressirtes und freies Wohlgefallen sei; denn kein Interesse, weder das der Sinne, noch das der Vernunft[3], zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung, oder Gunst, oder Achtung. Denn Gunst ist das einzig freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung, und einer, welcher[4] durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfniss voraus, oder bringt eines hervor, und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, lässt es das Urtheil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt Jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur essbar ist; mithin beweiset ein solches

---

[1] „Nicht blos .... gefällt." Zusatz der 2. Ausg. [2] „gebilligt" Zusatz der 2. Ausg. [3] 1. Ausg. „sowohl das der Sinne, als das" u. s. w. [4] 1. Ausg. „und der, so" u. s. w.

Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfniss befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter Vielen Geschmack habe, oder nicht. Eben so gibt es Sitten (Conduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit u. s. w. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, objectiv, weiter keine[1] freie Wahl in Ansehung dessen, was zu thun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz Anderes, als seine moralische Denkungsart äussern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniss hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Missfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst schön.

Zweites Moment
des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach.

§. 6.
Das Schöne ist das, was ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon Jemand sich bewusst ist, dass das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders, als so beurtheilen, dass es einen Grund des Wohlgefallens für Jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects, (noch auf irgend ein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urtheilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt; so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefal-

---

[1] 1. Ausg. „da gibt es auch weiter keine“ u. s. w.

lens auffinden, an die sich sein Subject allein hinge, und muss es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem Andern voraussetzen kann; folglich muss er glauben Grund zu haben, Jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuthen. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urtheil logisch (durch Begriffe vom Objecte eine Erkenntniss desselben ausmache) wäre; ob es gleich nur ästhetisch ist und blos eine Beziehung der Vorstellung des Gegenstandes auf das Subject enthält; darum, weil es doch mit dem logischen die Aehnlichkeit hat, dass man die Gültigkeit desselben für Jedermann daran voraussetzen kann. Aber aus Begriffen kann diese Allgemeinheit auch nicht entspringen. Denn von Begriffen gibt es keinen Uebergang zum Gefühle der Lust oder Unlust, (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurtheile nicht verbunden ist.) Folglich muss dem Geschmacksurtheile, mit dem Bewusstsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für Jedermann, ohne auf Objecte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muss damit ein Anspruch auf subjective Allgemeinheit verbunden sein.

§. 7.

Vergleichung des Schönen mit dem Angenehmen und Guten durch obiges Merkmal.

In Ansehung des Angenehmen bescheidet sich ein Jeder, dass sein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl gründet, und wodurch er von einem Gegenstande sagt, dass er ihm gefalle, sich auch blos auf seine Person einschränke. Daher ist er es gern zufrieden, dass, wenn er sagt: der Canariensect ist angenehm, ihm ein Anderer den Ausdruck verbessere und ihn erinnere, er solle sagen: es ist mir angenehm; und so nicht allein im Geschmack der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, sondern auch in dem, was für Augen und Ohren Jedem angenehm sein mag. Dem Einen ist die violette Farbe sanft und lieblich, dem Andern todt und erstorben. Einer liebt den Ton der Blasinstrumente, der Andere den von den Saitenistrumenten. Darüber in der Absicht zu streiten, um das Urtheil Anderer, welches von dem unsrigen verschieden ist, gleich als ob es diesem logisch entgegengesetzt wäre, für unrichtig zu schelten

wäre Thorheit; in Ansehung des Angenehmen gilt also[1] der Grundsatz: ein Jeder hat seinen eigenen[2] Geschmack (der Sinne).

Mit dem Schönen ist es ganz anders bewandt. Es wäre (gerade umgekehrt) lächerlich, wenn Jemand, der sich auf seinen Geschmack etwas einbildete, sich damit zu rechtfertigen gedächte: dieser Gegenstand, (das Gebäude, was wir sehen, das Kleid, was jener trägt, das Concert, was wir hören, das Gedicht, welches zur Beurtheilung aufgestellt ist,) ist für mich schön. Denn er muss es nicht schön nennen, wenn es blos ihm gefällt. Reiz[3] und Annehmlichkeit mag für ihn Vieles haben, darum bekümmert sich Niemand; wenn er aber etwas für schön ausgibt, so muthet er Andern ebendasselbe Wohlgefallen zu; er urtheilt nicht blos für sich, sondern für Jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge. Er sagt daher: die Sache ist schön; und rechnet nicht etwa darum auf Anderer Einstimmung in sein Urtheil des Wohlgefallens, weil er sie mehrmalen mit dem seinigen einstimmig befunden hat, sondern fordert es von ihnen. Er tadelt sie, wenn sie anders urtheilen, und spricht ihnen den Geschmack ab, von dem er doch verlangt, dass sie ihn haben sollen; und sofern kann man nicht sagen: ein Jeder hat seinen besondern Geschmack. Dieses würde so viel heissen, als: es gibt gar keinen Geschmack, d. i. kein ästhetisches Urtheil, welches auf Jedermanns Beistimmung rechtmässigen Anspruch machen könnte.

Gleichwohl findet man auch in Ansehung des Angenehmen, dass in der Beurtheilung desselben sich Einhelligkeit unter Menschen antreffen lasse, in Absicht auf welche man doch einigen den Geschmack abspricht, andern ihn zugesteht, und zwar nicht in der Bedeutung als Organsinn, sondern als Beurtheilungsvermögen in Ansehung des Angenehmen überhaupt. So sagt man von Jemanden, der seine Gäste mit Annehmlichkeiten (des Genusses durch alle Sinne) so zu unterhalten weiss, dass es ihnen insgesammt gefällt: er habe Geschmack. Aber hier wird die Allgemeinheit nur comparativ genommen; und da gibt es nur generale, (wie die empirischen alle sind,) nicht universale Regeln, welche letzteren das Geschmacksurtheil über das Schöne sich unternimmt oder darauf Anspruch macht. Es ist ein Urtheil in Beziehung auf die Geselligkeit, sofern sie auf empirischen Regeln beruht. In Ansehung des Guten machen die Urtheile zwar auch mit Recht auf Gültigkeit für

[1] 1. Ausg. „und in Ansehung des Angenehmen gilt der Grundsatz"
[2] 1. Ausg. „besondern" [3] 1. Ausg. „Einen Reiz"

Jedermann Anspruch; allein das Gute wird nur durch einen Begriff als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt, welches weder beim Angenehmen, noch beim Schönen der Fall ist.

§. 8.

Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geschmacksurtheile nur als subjectiv vorgestellt.

Diese besondere Bestimmung der Allgemeinheit eines ästhetischen Urtheils, die sich in einem Geschmacksurtheile antreffen lässt, ist eine Merkwürdigkeit, zwar nicht für den Logiker, aber wohl für den Transscendental-Philosophen, welche seine[1] nicht geringe Bemühung auffordert, um den Ursprung derselben zu entdecken, dafür aber auch eine Eigenschaft unseres Erkenntnissvermögens aufdeckt, welche ohne diese Zergliederung unbekannt geblieben wäre.

Zuerst muss man sich davon völlig überzeugen, das man durch das Geschmacksurtheil (über das Schöne) das Wohlgefallen an einem Gegenstande Jedermann ansinne, ohne sich doch auf einem Begriffe zu gründen, (denn da wäre es das Gute;) und dass dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit so wesentlich zu einem Urtheil gehöre, wodurch wir etwas für schön erklären, dass, ohne dieselbe dabei zu denken, es Niemand in die Gedanken kommen würde, diesen Ausdruck zu gebrauchen, sondern alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen gezählt werden würde, in Ansehung dessen man Jeglichen seinen Kopf für sich haben lässt, und Keiner dem Andern Einstimmung zu seinem Geschmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geschmacksurtheile über Schönheit jederzeit geschieht. Ich kann den ersten den Sinnen-Geschmack, den zweiten den Reflexions-Geschmack nennen, sofern der erstere blos Privaturtheile, der zweite aber vorgeblich gemeingültige (publike), beiderseits aber ästhetische (nicht praktische) Urtheile über einen Gegenstand, blos in Ansehung des Verhältnisses seiner Vorstellung zum Gefühle der Lust und Unlust, fället. Nun ist es doch befremdlich, dass, da von dem Sinnengeschmack nicht allein die Erfahrung zeigt, dass sein Urtheil (der Lust oder Unlust an irgend etwas) nicht allgemein gelte, sondern Jedermann auch von selbst so bescheiden ist, diese Einstimmung Andern nicht

---

[1] 1. Ausg. „ihre“.

eben anzusinnen, (ob sich gleich wirklich öfter eine sehr ausgebreitete Einhelligkeit auch in diesen Urtheilen vorfindet,) der Reflexions-Geschmack, der doch auch oft genug mit seinem Anspruche auf die allgemeine Gültigkeit seines Urtheils (über das Schöne) für Jedermann abgewiesen wird, wie die Erfahrung lehrt, gleichwohl es möglich finden könnte, (welches er auch wirklich thut,) sich Urtheile vorzustellen, die diese Einstimmung allgemein fordern könnten, und sie in der That für jedes seiner Geschmacksurtheile Jedermann zumuthet, ohne dass die Urtheilenden wegen der Möglichkeit eines solchen Anspruchs im Streite sind, sondern sich nur in besondern Fällen wegen der richtigen Anwendung dieses Vermögens nicht einigen können.

Hier ist nun allererst zu merken, dass eine Allgemeinheit, die nicht auf Begriffen vom Objecte, (wenngleich nur empirischen,) beruht, gar nicht logisch, sondern ästhetisch sei, d. i. keine objective Quantität des Urtheils, sondern nur eine subjective enthalte; für welche ich auch den Ausdruck Gemeingültigkeit, welcher die Gültigkeit nicht von der Beziehung einer Vorstellung auf das Erkenntnissvermögen, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust für jedes Subject bezeichnet, gebrauche. (Man kann sich aber auch desselben Ausdrucks für die logische Quantität des Urtheils bedienen, wenn man nur dazusetzt objective Allgemeingültigkeit, zum Unterschiede von der blos subjectiven, welche allemal ästhetisch ist.)

Nun ist ein objectiv allgemeingültiges Urtheil auch jederzeit subjectiv, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem angegebenen Begriffe enthalten ist, gilt, so gilt es auch für Jedermann, der sich einen Gegenstand durch diesen Begriff vorstellt. Aber von einer subjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der ästhetischen, die auf keinem Begriffe beruht, lässt sich nicht auf die logische schliessen; weil jene Art Urtheile gar nicht auf das Object geht. Eben darum aber muss auch die ästhetische Allgemeinheit, die einem Urtheile beigelegt wird, von besonderer Art sein, weil sich das Prädicat der Schönheit nicht mit dem Begriffe des Objects, in seiner ganzen logischen Sphäre betrachtet, verknüpft, und doch ebendasselbe über die ganze Sphäre der Urtheilenden ausdehnt.

In Ansehung der logischen Quantität sind alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile. Denn weil ich den Gegenstand unmittelbar an mein Gefühl der Lust und Unlust halten muss, und doch nicht durch Begriffe, so können jene nicht die Quantität objectiv-gemeingültiger

Urtheile[1] haben; obgleich, wenn die einzelne Vorstellung des Objects des Geschmacksurtheils nach den Bedingungen, die das letztere bestimmen, durch Vergleichung in einen Begriff verwandelt wird, ein logisch allgemeines Urtheil daraus werden kann; z. B. die Rose, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geschmacksurtheil für schön. Dagegen ist das Urtheil, welches durch Vergleichung vieler einzelnen entspringt: die Rosen überhaupt sind schön, nunmehr nicht blos als ästhetisches, sondern als ein auf einem ästhetischen gegründetes logisches Urtheil ausgesagt. Nun ist das Urtheil: die Rose ist (im Gebrauche) angenehm, zwar auch ein ästhetisches und einzelnes, aber kein Geschmacks-, sondern ein Sinnenurtheil. Es unterscheidet sich nämlich vom ersteren darin, dass das Geschmacksurtheil eine ästhetische Quantität der Allgemeinheit, d. i. der Gültigkeit für Jedermann bei sich führt, welche im Urtheile über das Angenehme nicht angetroffen werden kann. Nur allein die Urtheile über das Gute, ob sie gleich auch das Wohlgefallen an einem Gegenstande bestimmen, haben logische, nicht blos ästhetische Allgemeinheit; denn sie gelten vom Object, als Erkenntnisse desselben, und darum für Jedermann.

Wenn man Objecte blos nach Begriffen beurtheilt, so geht alle Vorstellung der Schönheit verloren. Also kann es auch keine Regel geben, nach der Jemand genöthigt werden sollte, etwas für schön anzuerkennen. Ob ein Kleid, ein Haus, eine Blume schön sei, dazu lässt man sich sein Urtheil durch keine Gründe oder Grundsätze aufschwatzen. Man will das Object seinen eignen Augen unterwerfen, gleich als ob sein Wohlgefallen von der Empfindung abhinge; und dennoch, wenn man den Gegenstand alsdann schön nennt, glaubt man eine allgemeine Stimme für sich zu haben, und macht Anspruch auf den Beitritt von Jedermann, da hingegen jede Privatempfindung nur für den Betrachtenden allein[2] und sein Wohlgefallen entscheiden würde.

Hier ist nun zu sehen, dass in dem Urtheile des Geschmacks nichts postulirt wird, als eine solche allgemeine Stimme, in Ansehung des Wohlgefallens ohne Vermittelung der Begriffe; mithin die Möglichkeit eines ästhetischen Urtheils, welches zugleich als für Jedermann gültig angesehen werden könne. Das Geschmacksurtheil selber postulirt nicht Jedermanns Einstimmung, (denn das kann nur ein logisch allge-

---

[1] 1. Ausg. „eines objectiv-gemeingültigen Urtheils"

[2] 1. Ausg. „für ihn allein"

meines, weil es Gründe anführen kann, thun;) es sinnt nur Jedermann diese Einstimmung an, als einen Fall der Regel, in Ansehung dessen es die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von Anderer Beitritt erwartet. Die allgemeine Stimme ist also nur eine Idee; (worauf sie beruhe, wird hier noch nicht untersucht.) Dass der, welcher ein Geschmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieser Idee gemäss urtheile, kann ungewiss sein; aber dass er es doch darauf beziehe, mithin dass es ein Geschmacksurtheil sein solle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Für sich selbst aber kann er durch das blose Bewusstsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört, von dem Wohlgefallen, was ihm noch übrig bleibt, davon gewiss werden; und das ist alles, wozu er sich die Beistimmung von Jedermann verspricht; ein Anspruch, wozu unter diesen Bedingungen er auch berechtigt sein würde, wenn er nur wider sie nicht öfter fehlte und darum ein irriges Geschmacksurtheil fällete.[1]

§. 9.

Untersuchung der Frage: ob im Geschmacksurtheile das Gefühl der Lust vor der Beurtheilung des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe.

Die Auflösung dieser Aufgabe ist der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, und daher aller Aufmerksamkeit würdig.

Ginge die Lust an dem gegebenen Gegenstande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derselben sollte im Geschmacksurtheile der Vorstellung des Gegenstandes zuerkannt werden, so würde ein solches Verfahren mit sich selbst im Widerspruche stehen. Denn dergleichen Lust würde keine andere, als die blose Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung sein, und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können, weil sie von der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben wird, unmittelbar abhinge.

Also ist es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit des Gemüthszustandes in der gegebenen Vorstellung, welche, als subjective Bedingung des Geschmacksurtheils, demselben zum Grunde liegen und die Lust an dem Gegenstande zur Folge haben muss. Es kann aber nichts allge-

[1] Statt der Worte: „wenn er — fällete" hat die 1. Ausg.: „wider die er aber öfters fehlt und darum ein irriges Geschmacksurtheil fället."

mein mitgetheilt werden, als Erkenntniss und Vorstellung, sofern sie zum Erkenntniss gehört. Denn sofern ist die letztere nur allein objectiv, und hat nur dadurch einen allgemeinen Beziehungspunkt, womit die Vorstellungskraft aller zusammenzustimmen genöthigt wird. Soll nun der Bestimmungsgrund des Urtheils über diese allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellung blos subjectiv, nämlich ohne einen Begriff vom Gegenstande gedacht werden, so kann er kein anderer, als der Gemüthszustand sein, der im Verhältniss der Vorstellungskräfte zu einander angetroffen wird, sofern sie eine gegebene Vorstellung auf Erkenntniss überhaupt beziehen.

Die Erkenntnisskräfte, die durch diese Vorstellung ins Spiel gesetzt werden, sind hiebei in einem freien Spiele, weil kein bestimmter Begriff sie auf eine bestimmte[1] Erkenntnissregel einschränkt. Also muss der Gemüthszustand in dieser Vorstellung der eines Gefühls des freien Spiels der Vorstellungskräfte in einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt sein. Nun gehören zu einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, damit überhaupt daraus Erkenntniss werde, Einbildungskraft für die Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Anschauung, und Verstand für die Einheit des Begriffs, der die Vorstellungen vereinigt. Dieser Zustand[2] eines freien Spiels der Erkenntnissvermögen, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, muss sich allgemein mittheilen lassen; weil Erkenntniss, als Bestimmung des Objects, womit gegebene Vorstellungen, (in welchem Subjecte es auch sei,) zusammenstimmen sollen, die einzige Vorstellungsart ist, die für Jedermann gilt.

Die subjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorstellungsart in einem Geschmacksurtheile, da sie ohne einen bestimmten Begriff vorauszusetzen stattfinden soll, kann nichts Anderes, als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes, (sofern sie untereinander, wie es zu einem Erkenntnisse überhaupt erforderlich ist, zusammenstimmen,) sein; indem wir uns bewusst sind, dass dieses zum Erkenntniss überhaupt schickliche subjective Verhältniss ebensowohl für Jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar sein müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniss ist, die doch immer auf jenem Verhältniss als subjectiver Bedingung beruht.

Diese blos subjective (ästhetische) Beurtheilung des Gegenstandes,

[1] 1 Ausg. „besondere“ [2] 1. Ausg. „vereinigt; und dieser Zustand“ u. s. w.

oder der Vorstellung, wodurch er gegeben wird, geht nun vor der Lust an demselben vorher, und ist der Grund dieser Lust an der Harmonie der Erkenntnissvermögen; auf jener Allgemeinheit aber der subjectiven Bedingungen der Beurtheilung der Gegenstände gründet sich allein diese allgemeine subjective Gültigkeit des Wohlgefallens, welches wir mit der Vorstellung des Gegenstandes, den wir schön nennen, verbinden.

Dass, seinen Gemüthszustand, selbst auch nur in Ansehung der Erkenntnissvermögen, mittheilen zu können, eine Lust bei sich führe, könnte man aus dem natürlichen Hange des Menschen zur Geselligkeit (empirisch und psychologisch) leichtlich darthun. Das ist aber zu unserer Absicht nicht genug. Die Lust, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geschmacksurtheile als nothwendig zu, gleich als ob es für eine Beschaffenheit des Gegenstandes, die an ihm nach Begriffen bestimmt ist, anzusehen wäre, wenn wir etwas schön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für sich nichts ist. Die Erörterung dieser Frage aber müssen wir uns bis zur Beantwortung derjenigen: ob und wie ästhetische Urtheile *a priori* möglich sind, vorbehalten.

Jetzt beschäftigen wir uns noch mit der minderen Frage: auf welche Art wir uns einer wechselseitigen subjectiven Uebereinstimmung der Erkenntnisskräfte unter einander im Geschmacksurtheile bewusst werden, ob ästhetisch durch den blosen innern Sinn und Empfiundung, oder intellectuell durch das Bewusstsein unserer absichtlichen Thätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen?

Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurtheil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenstandes zu einem Erkenntnisse des Objects vereinigte, so wäre das Bewusstsein dieses Verhältnisses intellectuell, (wie im objectiven Schematismus der Urtheilskraft, wovon die Kritik handelt.) Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Lust und Unlust gefället, mithin kein Geschmacksurtheil. Nun bestimmt aber das Geschmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, das Object in Ansehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Also kann jene subjective Einheit des Verhältnisses sich nur durch Empfindung kenntlich machen. Die Belebung beider Vermögen, (der Einbildungskraft und des Verstandes,) zu unbestimmter, aber doch vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung einhelliger Thätigkeit, derjenigen nämlich, die zu einem Erkenntniss überhaupt gehört, ist die Empfindung,

deren allgemeine Mittheilbarkeit das Geschmacksurtheil postulirt. Ein objectives Verhältniss kann nur gedacht, aber, sofern es seinen Bedingungen nach subjectiv ist, doch in der Wirkung auf das Gemüth empfunden werden; und bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zum Grunde legt, (wie das der Vorstellungskräfte zu einem Erkenntnissvermögen überhaupt,) ist auch kein anderes Bewusstsein desselben, als durch Empfindung der Wirkung, die im erleichterten Spiele beider durch wechselseitige Zusammenstimmung belebten Gemüthskräfte (der Einbildungskraft und des Verstandes) besteht, möglich. Eine Vorstellung, die als einzeln und ohne Vergleichung mit andern dennoch eine Zusammenstimmung zu den Bedingungen der Allgemeinheit hat, welche das Geschäft des Verstandes überhaupt ausmacht, bringt die Erkenntnissvermögen in die proportionirte Stimmung, die wir zu allem Erkenntnisse fordern, und daher auch für[1] Jedermann, der durch Verstand und Sinne in Verbindung zu urtheilen bestimmt ist, (für jeden Menschen) gültig halten.

Aus dem zweiten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.

Drittes Moment

der Geschmacksurtheile, nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird.

§. 10.

Von der Zweckmässigkeit überhaupt.

Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transscendentalen Bestimmungen, (ohne etwas Empirisches, dergleichen das Gefühl der Lust ist, vorauszusetzen,) erklären will; so ist der Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmässigkeit *(forma finalis)*. Wo also nicht etwa blos die Erkenntniss von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriffe von der letzteren möglich gedacht wird, da

[1] 1. Ausg. „als auch für“

denkt man sich einen Zweck. Die Vorstellung der Wirkung ist hier der Bestimmungsgrund ihrer Ursache, und geht vor der letzteren vorher. Das Bewusstsein der Causalität einer Vorstellung in Absicht auf den Zustand des Subjects, es in demselben zu erhalten, kann hier im Allgemeinen das bezeichnen, was man Lust nennt; wogegen Unlust diejenige Vorstellung ist, die den Zustand der Vorstellungen zu ihrem eigenen Gegentheile zu bestimmen (sie abzuhalten oder wegzuschaffen)[1] den Grund enthält.

Das Begehrungsvermögen, sofern es nur durch Begriffe, d. i. der Vorstellung eines Zwecks gemäss zu handeln, bestimmbar ist, würde der Wille sein. Zweckmässig aber heisst ein Object, oder Gemüthszustand, oder eine Handlung auch, wenngleich ihre Möglichkeit die Vorstellung eines Zwecks nicht nothwendig voraussetzt, blos darum, weil ihre Möglichkeit von uns nur erklärt und begriffen werden kann, sofern wir eine Causalität nach Zwecken, d. i. einen Willen, der sie nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte, zum Grunde derselben annehmen. Die Zweckmässigkeit kann also Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können. Nun haben wir das, was wir beobachten, nicht immer nöthig durch Vernunft (seiner Möglichkeit nach) einzusehen. Also können wir eine Zweckmässigkeit der Form nach, auch ohne dass wir ihr einen Zweck (als die Materie des *nexus finalis*) zum Grunde legen, wenigstens beobachten und an Gegenständen, wiewohl nicht anders, als durch Reflexion bemerken.

§. 11.

Das Geschmacksurtheil hat nichts, als die Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes (oder der Vorstellungsart desselben) zum Grunde.

Aller Zweck, wenn er als Grund des Wohlgefallens angesehen wird, führt immer ein Interesse, als Bestimmungsgrund des Urtheils über den Gegenstand der Lust, bei sich. Also kann dem Geschmacksurtheil kein subjectiver Zweck zum Grunde liegen. Aber auch keine Vorstellung

[1] „(sie abzuhalten oder wegzuschaffen)“ Zusatz der 2. Ausg.

eines objectiven Zwecks, d. i. der Möglichkeit des Gegenstandes selbst nach Principien der Zweckverbindung, mithin kein Begriff des Guten kann das Geschmacksurtheil bestimmen; weil es ein ästhetisches und kein Erkenntnissurtheil ist, welches also keinen Begriff von der Beschaffenheit und innern oder äussern Möglichkeit des Gegenstandes durch diese oder jene Ursache, sondern blos das Verhältniss der Vorstellungskräfte zu einander, sofern sie durch eine Vorstellung bestimmt werden, betrifft.

Nun ist dieses Verhältniss in der Bestimmung eines Gegenstandes, als eines schönen, mit dem Gefühle einer Lust verbunden, die durch das Geschmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird; folglich kann ebensowenig eine die Vorstellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorstellung von der Vollkommenheit[1] des Gegenstandes und der Begriff des Guten den Bestimmungsgrund enthalten. Also kann nichts Anderes, als die subjective Zweckmässigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes, ohne allen (weder objectiven noch subjectiven) Zweck, folglich die blose Form der Zweckmässigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, sofern wir uns ihrer bewusst sind, das Wohlgefallen, welches wir, ohne Begriff, als allgemein mittheilbar beurtheilen, mithin den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils ausmachen.

§. 12.

Das Geschmacksurtheil beruht auf Gründen *a priori*.

Die Verknüpfung des Gefühls einer Lust oder Unlust, als einer Wirkung, mit irgend einer Vorstellung (Empfindung oder Begriff), als ihrer Ursache, *a priori* auszumachen ist schlechterdings unmöglich; denn das wäre ein Causalverhältniss,[2] welches (unter Gegenständen der Erfahrung) nur jederzeit *a posteriori* und vermittelst der Erfahrung selbst erkannt werden kann. Zwar haben wir in der Kritik der praktischen Vernunft wirklich das Gefühl der Achtung, (als eine besondere und eigenthümliche Modification dieses Gefühls, welches weder mit der Lust noch Unlust, die wir von empirischen Gegenständen bekommen, recht übereintreffen will,) von allgemeinen sittlichen Begriffen *a priori* abgeleitet. Aber wir konnten dort auch die Grenzen der Erfahrung überschreiten und eine Causalität, die auf einer übersinnlichen Beschaffenheit

[1] 1. Ausg. „als die der Vollkommenheit“ [2] 1. Ausg. „ein besonderes Causalverhältniss“

des Subjects beruhete, nämlich die der Freiheit, herbeirufen. Allein selbst da leiteten wir eigentlich nicht dieses Gefühl von der Idee des Sittlichen als Ursache her, sondern blos die Willensbestimmung wurde davon abgeleitet. Der Gemüthszustand aber eines irgend wodurch bestimmten Willens ist an sich schon ein Gefühl der Lust und mit ihm identisch, folgt also nicht als Wirkung daraus; welches Letztere nur angenommen [1] werden müsste, wenn der Begriff des Sittlichen als eines Guts vor der Willensbestimmung durch das Gesetz vorherginge; da alsdann die Lust, die mit dem Begriffe verbunden wäre, aus diesem als einer blosen Erkenntniss vergeblich würde abgeleitet werden.

Nun ist es auf ähnliche Weise mit der Lust im ästhetischen Urtheile bewandt; nur dass sie hier blos contemplativ und ohne ein Interesse am Object zu bewirken, im moralischen Urtheil hingegen [2] praktisch ist. Das Bewusstsein der blos formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntnisskräfte des Subjects, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst, weil es ein Bestimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Ansehung der Belebung der Erkenntnisskräfte desselben, also eine innere Causalität, (welche zweckmässig ist,) in Ansehung der Erkenntniss überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntniss eingeschränkt zu sein, mithin eine blose Form der subjectiven Zweckmässigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urtheile enthält. Diese Lust ist auch auf keinerlei Weise praktisch, weder, wie die aus dem pathologischen Grunde der Annehmlichkeit, noch die aus dem intellectuellen des vorgestellten Guten. Sie hat aber doch Causalität in sich, nämlich den Zustand der Vorstellung selbst und die Beschäftigung der Erkenntnisskräfte ohne weitere Absicht zu erhalten. Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproducirt; welches derjenigen Verweilung analogisch, (aber doch mit ihr nicht einerlei) ist, da ein Reiz in der Vorstellung des Gegenstandes die Aufmerksamkeit wiederholentlich erweckt, wobei das Gemüth passiv ist.

§. 13.

Das reine Geschmacksurtheil ist von Reiz und Rührung unabhängig.

Alles Interesse verdirbt das Geschmacksurtheil und nimmt ihm seine Unparteilichkeit, vornehmlich, wenn es nicht, so wie das Interesse der

[1] 1. Ausg. „nur alsdann angenommen" u. s. w. [2] 1. Ausg. „im moralischen aber"

Vernunft, die Zweckmässigkeit vor dem Gefühle der Lust voranschickt, sondern sie auf diese gründet; welches Letztere allemal im ästhetischen Urtheil über etwas, sofern es vergnügt oder schmerzt, geschieht. Daher Urtheile, die so afficirt sind, auf allgemeingültiges Wohlgefallen entweder gar keinen, oder so viel weniger Anspruch machen können, als sich von der gedachten Art Empfindungen unter den Bestimmungsgründen des Geschmacks befinden. Der Geschmack ist jederzeit noch barbarisch, wo er die Beimischung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar diese zum Maassstabe seines Beifalls macht.

Indess werden Reize doch öfter nicht allein zur Schönheit, (die doch eigentlich blos die Form betreffen sollte,) als Beitrag zum ästhetischen allgemeinen Wohlgefallen gezählt, sondern sie werden wohl gar an sich selbst für Schönheiten, mithin die Materie des Wohlgefallens für die Form ausgegeben; ein Missverstand, der sich, so wie mancher andere, welcher doch noch immer etwas Wahres zum Grunde hat, durch sorgfältige Bestimmung dieser Begriffe heben lässt.

Ein Geschmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluss haben, (ob sie sich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden lassen,) welches also blos die Zweckmässigkeit der Form zum Bestimmungsgrunde hat, ist ein reines Geschmacksurtheil.

§. 14.

Erläuterung durch Beispiele.

Aesthetische Urtheile können, ebensowohl als theoretische (logische), in empirische und reine eingetheilt werden. Die erstern sind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenstande oder von der Vorstellungsart desselben aussagen; jene sind Sinnenurtheile (materiale ästhetische Urtheile), diese (als formale)[1] allein eigentliche Geschmacksurtheile.

Ein Geschmacksurtheil ist also nur sofern rein, als kein blos empirisches Wohlgefallen dem Bestimmungsgrunde desselben beigemischt wird. Dieses aber geschieht allemal, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für schön erklärt werden soll.

Nun thun sich wieder manche Einwürfe hervor, die zuletzt den

[1] „(als formale)“ Zusatz der 2. Ausg.

Reiz nicht blos zum nothwendigen Ingrediens der Schönheit, sondern wohl gar als für sich allein hinreichend, um schön genannt zu werden, vorspiegeln. Eine blose Farbe, z. B. die grüne eines Rasenplatzes, ein bloser Ton (zum Unterschied vom Schalle und Geräusch), wie etwa der einer Violine, wird von den Meisten an sich für schön erklärt; obzwar beide blos die Materie der Vorstellungen, nämlich lediglich Empfindung zum Grunde zu haben scheinen und darum nur angenehm genannt zu werden verdienen. Allein man wird doch zugleich bemerken, dass die Empfindungen der Farbe sowohl, als des Tons sich nur sofern für schön zu gelten berechtigt halten, als beide rein sind; welches eine Bestimmung ist, die schon die Form betrifft, und auch das Einzige, was sich von diesen Vorstellungen mit Gewissheit allgemein mittheilen lässt, weil die Qualität der Empfindungen selbst nicht in allen Subjecten als einstimmig, und die Annehmlichkeit einer Farbe vorzüglich vor der andern, oder des Tons eines musikalischen Instruments vor dem eines andern sich schwerlich bei Jedermann als auf solche[1] Art beurtheilt annehmen lässt.

Nimmt man mit Euler an, dass die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge *(pulsus)* des Aethers, so wie Töne der im Schalle erschütterten Luft sind, und, was das Vornehmste ist, das Gemüth nicht blos durch den Sinn die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, sondern auch durch die Reflexion das regelmässige Spiel der Eindrücke, (mithin die Form in der Verbindung verschiedener Vorstellungen) wahrnehme, (woran ich doch gar sehr[2] zweifle;) so würden Farbe und Ton nicht blose Empfindungen, sondern schon formale Bestimmung der Einheit eines Mannigfaltigen derselben sein und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können.

Das Reine aber in einer einfachen Empfindungsart bedeutet, dass die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört und unterbrochen wird, und gehört blos zur Form; weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart, (ob und welche Farbe, oder ob und welcher Ton sie vorstelle,) abstrahiren kann. Daher werden alle einfache Farben, sofern sie rein sind, für schön gehalten; die gemischten haben diesen Vorzug nicht; eben darum, weil, da sie nicht einfach sind,

---

[1] 1. Ausg. „gleiche“ [2] 3. Ausg. „gar nicht“; das stehen gebliebene „doch“ führt aber auf die Vermuthung, dass das „nicht“ statt „sehr“ lediglich ein Druckfehler ist.

man keinen Maassstab der Beurtheilung hat, ob man sie rein oder unrein nennen solle.

Was aber die dem Gegenstande seiner Form wegen beigelegte Schönheit, sofern sie, wie man meint, durch Reiz wohl gar könnte erhöht werden, anlangt, so ist dies ein gemeiner und dem ächten unbestochenen gründlichen Geschmacke sehr nachtheiliger Irrthum; ob sich zwar allerdings neben der Schönheit auch noch Reize hinzufügen lassen, um das Gemüth durch die Vorstellung des Gegenstandes, ausser dem trockenen Wohlgefallen, noch zu interessiren und so dem Geschmacke und dessen Cultur zur Anpreisung zu dienen, vornehmlich wenn er noch roh und ungeübt ist. Aber sie thun wirklich dem Geschmacksurtheile Abbruch, wenn sie die Aufmerksamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf sich ziehen. Denn es ist so weit gefehlt, dass sie dazu beitrügen, dass sie vielmehr, als Fremdlinge, nur sofern sie jene schöne Form nicht stören, wenn der Geschmack noch schwach und ungeübt ist, mit Nachsicht müssen aufgenommen werden.

In der Malerei, Bildhauerkunst, ja in allen bildenden Künsten, in der Baukunst, Gartenkunst, sofern sie schöne Künste sind, ist die Zeichnung das Wesentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, sondern blos, was durch seine Form gefällt,[1] den Grund aller Anlage für den Geschmack ausmacht. Die Farben, welche den Abriss illuminiren, gehören zum Reiz; den Gegenstand an sich können sie zwar für die Empfindung belebt,[2] aber nicht anschauungswürdig und schön machen; vielmehr werden sie durch das, was die schöne Form erfordert, mehrentheils gar sehr eingeschränkt, und selbst da, wo der Reiz zugelassen wird, durch die erstere[3] allein veredelt.

Alle Form der Gegenstände der Sinne (der äussern sowohl, als mittelbar des innern) ist entweder Gestalt oder Spiel; im letztern Falle entweder Spiel der Gestalten (im Raume: die Mimik und der Tanz); oder bloses Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben oder angenehmer Töne des Instruments kann hinzukommen, aber die Zeichnung in der ersten und die Composition in dem letzten machen den eigentlichen Gegenstand des reinen Geschmacksurtheils aus; und dass die Reinigkeit der Farben sowohl, als der Töne, oder auch die Mannigfaltigkeit derselben und ihre Abstechung zur Schönheit beizu-

[1] 1. Ausg. „sondern blos durch seine Form gefällt" [2] 1. Ausg. „beliebt"
[3] 1. Ausg. „durch die schöne Form"

tragen scheint, will nicht so viel sagen, dass sie darum, weil sie für sich angenehm sind, gleichsam einen gleichartigen Zusatz zu dem Wohlgefallen an der Form abgeben, sondern weil sie diese letztere nur genauer, bestimmter und vollständiger anschaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorstellung beleben, indem sie die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erhalten.[1]

Selbst was man Zierrathen (Parerga)[2] nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vorstellung des Gegenstandes als Bestandstück innerlich, sondern nur äusserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geschmacks vergrössert, thut dieses doch auch nur durch seine Form, wie Einfassungen der Gemälde, oder[3] Gewänder an Statuen, oder Säulengänge um Prachtgebäude. Besteht aber der Zierrath nicht selbst in der schönen Form, ist er, wie der goldene Rahmen blos, um durch seinen Reiz das Gemälde dem Beifall zu empfehlen, angebracht, so heisst er alsdann Schmuck und thut der ächten Schönheit Abbruch.

Rührung, eine Empfindung, wo Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergiessung der Lebenskraft gewirkt wird, gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit, (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden ist,)[4] aber erfordert einen andern Maassstab der Beurtheilung, als der Geschmack sich zum Grunde legt; und so hat ein reines Geschmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urtheils, zum Bestimmungsgrunde.

§. 15.

Das Geschmacksurtheil ist von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig.

Die objective Zweckmässigkeit kann nur vermittelst der Beziehung des Mannigfaltigen auf einen bestimmten Zweck, also nur durch einen Begriff erkannt werden. Hieraus allein schon erhellt, dass das Schöne, dessen Beurtheilung eine blos formale Zweckmässigkeit, d. i. eine Zweckmässigkeit ohne Zweck, zum Grunde hat, von der Vorstel-

---

[1] 1. Ausg. „und überdem durch ihren Reiz die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst erwecken und erheben." [2] „(Parerga)" Zusatz der 2. Ausg. [3] „Einfassungen der Gemälde, oder" Zusatz der 2. Ausg. [4] „(mit welcher ... verbunden ist)" Zusatz der 2. Ausg.

lung des Guten ganz unabhängig sei, weil das letztere eine objective Zweckmässigkeit, d. i. die Beziehung des Gegenstandes auf einen bestimmten Zweck voraussetzt.

Die objective Zweckmässigkeit ist entweder die äussere, d. i. die Nützlichkeit, oder die innere, d. i. die Vollkommenheit des Gegenstandes. Dass das Wohlgefallen an einem Gegenstande, weshalb wir ihn schön nennen, nicht auf der Vorstellung seiner Nützlichkeit beruhen könne, ist aus beiden vorigen Hauptstücken hinreichend zu ersehen; weil es alsdann nicht ein unmittelbares Wohlgefallen an dem Gegenstande sein würde, welches letztere die wesentliche Bedingung des Urtheils über Schönheit ist. Aber eine objective innere Zweckmässigkeit, d. i. Vollkommenheit kommt dem Prädicate der Schönheit schon näher und ist daher auch von namhaften Philosophen, doch mit dem Beisatze: wenn sie verworren gedacht wird, für einerlei mit der Schönheit gehalten worden. Es ist von der grössten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.

Die objective Zweckmässigkeit zu beurtheilen, bedürfen wir jederzeit den Begriff eines Zwecks und, (wenn jene Zweckmässigkeit nicht eine äussere (Nützlichkeit), sondern eine innere sein soll,) den Begriff eines innern Zwecks, der den Grund der innern Möglichkeit des Gegenstandes enthalte. So wie nun Zweck überhaupt dasjenige ist, dessen Begriff als der Grund der Möglichkeit des Gegenstandes selbst angesehen werden kann; so wird, um sich eine objective Zweckmässigkeit an einem Dinge vorzustellen, der Begriff von diesem, was es für ein Ding sein solle, vorangehen; und die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in demselben zu diesem Begriffe, (welcher die Regel der Verbindung desselben an ihm gibt,) ist die qualitative Vollkommenheit eines Dinges. Hievon ist die quantitative, als die Vollständigkeit eines jeden Dinges in seiner Art, gänzlich unterschieden, und ein bloser Grössenbegriff (der Allheit);[1] bei welchem, was das Ding sein solle, schon zum voraus als bestimmt gedacht und nur, ob alles dazu Erforderliche an ihm sei, gefragt wird. Das Formale in der Vorstellung eines Dinges, d. i. die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem (unbestimmt, was es sein solle,) gibt für sich ganz und gar keine objective Zweckmässig-

---

[1] 1. Ausg. „eines Dinges, welche von der quantitativen, als der ... Art gänzlich unterschieden und ... der Allheit ist, bei dem“

keit zu erkennen; weil, da von diesem Einem als Zweck, (was das Ding sein solle,) abstrahirt wird, nichts, als die subjective Zweckmässigkeit der Vorstellungen im Gemüthe des Anschauenden übrig bleibt, welche wohl eine gewisse Zweckmässigkeit des Vorstellungszustandes im Subject, und in diesem eine Behaglichkeit desselben, eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen, aber keine Vollkommenheit irgend eines Objects, das hier durch keinen Begriff eines Zwecks gedacht wird, angibt. Wie z. B., wenn ich im Walde einen Rasenplatz antreffe, um welchen die Bäume im Zirkel stehen, und ich mir dabei nicht einen Zweck, nämlich dass er etwa zum ländlichen Tanze dienen solle, vorstelle, nicht der mindeste Begriff von Vollkommenheit durch die blose Form gegeben wird. Eine formale objective Zweckmässigkeit aber ohne Zweck, d. i. die blose Form einer Vollkommenheit (ohne alle Materie und Begriff von dem, wozu zusammengestimmt wird, wenn es auch blos die Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt wäre,)[1] sich vorzustellen, ist ein wahrer Widerspruch.

Nun ist das Geschmacksurtheil ein ästhetisches Urtheil, d. i. ein solches, was auf subjectiven Gründen beruht, und dessen Bestimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der eines bestimmten Zwecks sein kann. Also wird durch die Schönheit, als eine formale subjective Zweckmässigkeit, keineswegas eine Vollkommenheit des Gegenstandes, als vorgeblich-formale, gleichwohl aber doch objective Zweckmässigkeit gedacht; und der Unterschied zwischen den Begriffen des Schönen und Guten, als ob beide nur der logischen Form nach unterschieden, die erste blos ein verworrener, die zweite ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit, sonst aber dem Inhalte und Ursprunge nach einerlei wären, ist nichtig; weil alsdann zwischen ihnen kein specifischer Unterschied, sondern ein Geschmacksurtheil ebensowohl ein Erkenntnissurtheil wäre, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; so wie etwa der gemeine Mann, wenn er sagt, dass der Betrug unrecht sei, sein Urtheil auf verworrene, der Philosoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunft-Principien gründen. Ich habe aber schon angeführt, dass ein ästhetisches Urtheil einzig in seiner Art sei, und schlechterdings kein Erkenntniss, (auch nicht ein verworrenes,) vom Object gebe, welches letztere nur durch ein logisches Urtheil geschieht; da jenes hingegen die Vorstellung, wodurch ein Object gegeben wird, lediglich auf das Subject

---

[1] „wenn es auch ... wäre" Zusatz der 2. Ausg.

bezieht und keine Beschaffenheit des Gegenstandes, sondern nur die zweckmässige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte, die sich mit jenem beschäftigen, zu bemerken gibt. Das Urtheil heisst auch eben darum ästhetisch, weil der Bestimmungsgrund desselben kein Begriff, sondern das Gefühl (des innern Sinns) jener Einhelligkeit im Spiele der Gemüthskräfte ist, sofern sie nur[1] empfunden werden kann. Dagegen, wenn man verworrene Begriffe und das objective Urtheil, das sie zum Grunde hat, ästhetisch nennen wollte, man einen Verstand haben würde, der sinnlich urtheilt, oder einen Sinn, der durch Begriffe seine Objecte vorstellt, welches Beides sich widerspricht.[2] Das Vermögen der Begriffe, sie mögen verworren oder deutlich sein, ist der Verstand; und obgleich zum Geschmacksurtheil, als ästhetischem Urtheile, auch (wie zu allen Urtheilen) Verstand gehört, so gehört er zu demselben doch nicht als Vermögen der Erkenntniss eines Gegenstandes, sondern als Vermögen der Bestimmung des Urtheils[3] und seiner Vorstellung (ohne Begriff) nach dem Verhältnis derselben auf das Subject und dessen inneres Gefühl, und zwar sofern dieses Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich ist.

§. 16.

Das Geschmacksurtheil, wodurch ein Gegenstand unter der Bedingung eines bestimmten Begriffs für schön erklärt wird, ist nicht rein.

Es gibt zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit *(pulchritudo vaga)*, oder die blos anhängende Schönheit *(pulchritudo adhaerens)*. Die erstere setzt keinen Begriff von dem voraus, was der Gegenstand sein soll; die zweite setzt einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Die erstern heissen (für sich bestehende) Schönheiten dieses oder jenes Dinges; die andere wird, als einem Begriffe anhängend (bedingte Schönheit), Objecten, die unter dem Begriffe eines besondern Zwecks stehen, beigelegt.

Blumen sind freie Naturschönheiten. Was eine Blume für ein Ding sein soll, weiss, ausser dem Botaniker, schwerlich sonst Jemand; und selbst dieser, der daran das Befruchtungsorgan der Pflanze erkennt,

---

[1] 1. Ausg. „die nur“ [2] „welches beides sich widerspricht“ Zusatz der 2. Ausg.
[3] 1. Ausg. „sondern der Bestimmung derselben“.

nimmt, wenn er darüber durch Geschmack urtheilt, auf diesen Naturzweck keine Rücksicht. Es wird also keine Vollkommenheit von irgend einer Art, keine innere Zweckmässigkeit, auf welche sich die Zusammensetzung des Mannigfaltigen beziehe, diesem Urtheile zum Grunde gelegt. Viele Vögel, (der Papagei, der Kolibri, der Paradiesvogel,) eine Menge Schalthiere des Meeres sind für sich Schönheiten, die gar keinem nach Begriffen in Ansehung seines Zwecks bestimmten Gegenstande zukommen, sondern frei und für sich gefallen. So bedeuten die Zeichnungen *à la grecque*, das Laubwerk zu Einfassungen oder auf Papiertapeten u. s. w. für sich nichts; sie stellen nichts vor, kein Object unter einem bestimmten Begriffe, und sind freie Schönheiten. Man kann auch das, was man in der Musik Phantasien (ohne Thema) nennt, ja die ganze Musik ohne Text zu derselben Art zählen.

In der Beurtheilung einer freien Schönheit (der blosen Form nach) ist das Geschmacksurtheil rein. Es ist kein Begriff von irgend einem Zwecke, wozu das Mannigfaltige dem gegebenen Objecte dienen, und was dieses also vorstellen solle, vorausgesetzt; wodurch[1] die Freiheit der Einbildungskraft, die in Beobachtung der Gestalt gleichsam spielt, nur eingeschränkt werden würde.

Allein die Schönheit eines Menschen (und unter dieser Art die eines Mannes, oder Weibes, oder Kindes), die Schönheit eines Pferdes, eines Gebäudes (als Kirche, Palast, Arsenal, oder Gartenhaus) setzt einen Begriff vom Zwecke voraus, welcher bestimmt, was das Ding sein soll, mithin einen Begriff seiner Vollkommenheit voraus; und ist also adhärirende Schönheit. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils verhinderte; so thut die Verbindung des Guten, (wozu nämlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist,) mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch.

Man würde vieles unmittelbar in der Anschauung Gefallende an einem Gebäude anbringen können, wenn es nur nicht eine Kirche sein sollte; eine Gestalt mit allerlei Schnörkeln und leichten, doch regelmässigen Zügen, wie die Neuseeländer mit ihrem Tättowiren thun, verschönern können, wenn es nur nicht ein Mensch wäre; und dieser könnte viel feinere Züge und einen gefälligeren sanfteren Umriss der Gesichts-

[1] 1. Ausg. „vorausgesetzt, dass dadurch“

bildung haben, wenn er nur nicht einen Mann, oder gar einen kriegerischen vorstellen sollte.

Nun ist das Wohlgefallen an dem Mannigfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck, der seine Möglichkeit bestimmt, auf einem Begriffe gegründetes Wohlgefallen;[1] das an der Schönheit aber ist ein solches, welches keinen Begriff voraussetzt, sondern mit der Vorstellung, wodurch der Gegenstand gegeben, (nicht wodurch er gedacht) wird, unmittelbar verbunden ist. Wenn nun das Geschmacksurtheil, in Ansehung des letzteren, vom Zwecke in dem ersteren, als Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeschränkt wird, so ist jenes nicht mehr ein freies und reines Geschmacksurtheil.

Zwar gewinnt der Geschmack durch diese Verbindung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, dass er fixirt wird, und zwar nicht allgemein ist, ihm aber doch in Ansehung gewisser zweckmässig bestimmter Objecte Regeln vorgeschrieben werden können.[2] Diese sind aber alsdann auch keine Regeln des Geschmacks, sondern blos der Vereinbarung des Geschmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Instrument der Absicht in Ansehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsstimmung, die sich selbst erhält und von subjectiver allgemeiner Gültigkeit ist, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühsamen Vorsatz erhalten werden kann, aber objectiv allgemeingültig ist. Eigentlich aber gewinnt weder die Vollkommenheit durch die Schönheit, noch die Schönheit durch die Vollkommenheit; sondern weil es nicht vermieden werden kann, wenn wir die Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, mit dem Objecte (in Ansehung dessen, was es sein soll,) durch einen Begriff vergleichen, sie zugleich mit der Empfindung im Subjecte zusammenzuhalten, so gewinnt das gesammte Vermögen der Vorstellungskraft, wenn beide Gemüthszustände zusammenstimmen.

Ein Geschmacksurtheil würde in Ansehung eines Gegenstandes von bestimmtem innern Zwecke nur alsdann rein sein, wenn der Urtheilende entweder von diesem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in seinem Urtheile davon abstrahirte. Aber alsdann würde dieser, ob er gleich ein

---

[1] 1. Ausg. „ein Wohlgefallen, das auf einem Begriffe gegründet ist" [2] 1. Ausg. „und ist zwar nicht allgemein, doch können ihm in Ansehung . . . vorgeschrieben werden."

richtiges Geschmacksurtheil fällete, indem er den Gegenstand als freie Schönheit beurtheilte, dennoch von dem Andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beschaffenheit betrachtet, (auf den Zweck des Gegenstandes sieht,) getadelt und eines falschen Geschmacks beschuldigt werden, obgleich Beide in ihrer Art richtig urtheilen; der Eine nach dem, was er vor den Sinnen, der Andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch diese Unterscheidung kann man manchen Zwist der Geschmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, dass der eine sich an die freie, der andere an die anhängende Schönheit halte, der erstere ein reines, der zweite ein angewandtes Geschmacksurtheil fälle.

§. 17.

Vom Ideale der Schönheit.

Es kann keine objective Geschmacksregel, welche durch Begriffe bestimmte, was schön sei, geben. Denn alles Urtheil aus dieser Quelle ist ästhetisch; d. i. das Gefühl des Subjects, und kein Begriff eines Objects ist sein Bestimmungsgrund. Ein Princip des Geschmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch bestimmte Begriffe angäbe, zu suchen, ist eine fruchtlose Bemühung, weil, was gesucht wird, unmöglich und an sich selbst widersprechend ist. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Missfallens), und zwar eine solche, die ohne Begriff stattfindet, die Einhelligkeit, so viel möglich, aller Zeiten und Völker in Ansehung dieses Gefühls in der Vorstellung gewisser Gegenstände ist das empirische, wiewohl schwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abstammung eines so durch Beispiele bewährten Geschmacks von dem tief verborgenen, allen Menschen gemeinschaftlichen Grunde der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihnen Gegenstände gegeben werden.

Daher sieht man einige Producte des Geschmacks als exemplarisch an; nicht als ob Geschmack könne erworben werden, indem er Andern nachahmt. Denn der Geschmack muss ein selbsteigenes Vermögen sein; wer aber ein[1] Muster nachahmt, zeigt sofern, als er es trifft, zwar Geschicklichkeit, aber nur Geschmack, sofern er dieses Muster selbst beurtheilen kann.* Hieraus folgt aber, dass das höchste Muster, das

[1] 1. Ausg. „der aber, so ein"

* Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer

Urbild des Geschmacks eine blose Idee sei, die Jeder in sich selbst hervorbringen muss, und wonach er alles, was Object des Geschmacks, was Beispiel der Beurtheilung durch Geschmack sei, und selbst den Geschmack von Jedermann beurtheilen muss. Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, und Ideal die Vorstellung eines einzelnen, als einer Idee adäquaten Wesens. Daher kann jenes Urbild des Geschmacks, welches freilich auf der unbestimmten Idee der Vernunft von einem Maximum beruht, aber doch nicht durch Begriffe, sondern nur in einzelner Darstellung kann vorgestellt werden, besser das Ideal des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht im Besitze desselben sind, doch in uns hervorzubringen streben. Es wird aber blos ein Ideal der Einbildungskraft sein, eben darum, weil es nicht auf Begriffen, sondern auf der Darstellung beruht; das Vermögen der Darstellung aber ist die Einbildungskraft. — Wie gelangen wir nun zu einem solchen Ideale der Schönheit? *A priori*, oder empirisch? Imgleichen: welche Gattung des Schönen ist eines Ideals fähig?

Zuerst ist wohl zu bemerken, dass die Schönheit, zu welcher ein Ideal gesucht werden soll, keine vage, sondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmässigkeit fixirte Schönheit sein, folglich keinem Objecte eines ganz reinen, sondern zum Theil intellectuirten Geschmacksurtheils angehören müsse. D. i. in welcher Art von Gründen der Beurtheilung ein Ideal stattfinden soll, da muss irgend eine Idee der Vernunft nach bestimmten Begriffen zum Grunde liegen, die *a priori* den Zweck bestimmt, worauf die innere Möglichkeit des Gegenstandes beruhet. Ein Ideal schöner Blumen, eines schönen Ameublements, einer schönen Aussicht lässt sich nicht denken. Aber auch von einer, bestimmten Zwecken anhängenden Schönheit, z. B. einem schönen Wohnhause, einem schönen Baume, schönen Garten u. s. w. lässt sich kein Ideal vorstellen; vermuthlich weil die Zwecke durch ihren Begriff nicht genug bestimmt und fixirt sind, folglich die Zweckmässigkeit beinahe so frei ist, als bei der vagen Schönheit. Nur das, was den Zweck seiner

---

todten und gelehrten Sprache abgefasst sein; das erste, um nicht die Veränderung erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlicher Weise trifft, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet, und neugeschaffene in einen nur kurz dauernden Umlauf gebracht werden; das zweite, damit sie eine Grammatik habe, welche keinem muthwilligen Wechsel der Mode unterworfen sei, sondern ihre unveränderliche Regel behält.[1]

[1] 1. Ausg. „hat"

Existenz in sich selbst hat, der Mensch, der sich durch Vernunft seine Zwecke selbst bestimmen, oder, wo er sie von der äussern Wahrnehmung hernehmen muss, doch mit wesentlichen und allgemeinen Zwecken zusammenhalten und die Zusammenstimmung mit jenen alsdann auch ästhetisch beurtheilen kann; dieser Mensch ist also eines Ideals der Schönheit, sowie die Menschheit in seiner Person, als Intelligenz, des Ideals der Vollkommenheit unter allen Gegenständen in der Welt allein fähig.

Hiezu gehören aber zwei Stücke: erstlich die ästhetische Normalidee, welche eine einzelne Anschauung (der Einbildungskraft) ist, die das Richtmaass seiner Beurtheilung, als eines[1] zu einer besonderen Thierspecies gehörigen Dinges, vorstellt, zweitens die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch welche, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Die Normalidee muss ihre Elemente zur Gestalt eines Thiers von besonderer Gattung aus der Erfahrung nehmen; aber die grösste Zweckmässigkeit in der Construction der Gestalt, die zum allgemeinen Richtmaass der ästhetischen Beurtheilung jedes Einzelnen dieser Species tauglich wäre, das Bild, was gleichsam absichtlich der Technik der Natur zum Grunde gelegen hat, dem nur die Gattung im Ganzen, aber kein Einzelnes abgesondert adäquat ist, liegt doch blos in der Idee des Beurtheilenden, welche aber, mit ihren Proportionen, als ästhetische Idee, in einem Musterbilde völlig *in concreto* dargestellt werden kann. Um, wie dieses zugehe, einigermassen begreiflich zu machen, (denn wer kann der Natur ihr Geheimniss gänzlich ablocken?) wollen wir eine psychologische Erklärung versuchen.

Es ist anzumerken, dass auf eine uns gänzlich unbegreifliche Art die Einbildungskraft nicht allein die Zeichen für Begriffe gelegentlich, selbst von langer Zeit her zurückzurufen, sondern auch das Bild und die Gestalt des Gegenstandes aus einer unaussprechlichen Zahl von Gegenständen verschiedener Arten, oder auch einer und derselben Art zu reproduciren, ja auch, wenn das Gemüth es auf Vergleichungen anlegt, allem Vermuthen nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewusstsein, ein Bild gleichsam[2] auf das andere fallen zu lassen, und, durch

[1] „eines" fehlt in der 1. Ausg. [2] 1. Ausg. „zum Bewusstsein, zu reproduciren, ein Bild gleichsam" u. s. w.

die Congruenz der mehreren von derselben Art, ein Mittleres herauszubekommen wisse, welches allen zum gemeinschaftlichen Maasse dient. Jemand hat tausend erwachsene Mannspersonen gesehen. Will er nun über die vergleichungsweise zu schätzende Normalgrösse urtheilen, so lässt (meiner Meinung nach) die Einbildungskraft eine grosse Zahl der Bilder (vielleicht alle jene tausend) auf einander fallen; und wenn es mir erlaubt ist, hiebei die Analogie der optischen Darstellung anzuwenden, in dem Raum, wo die meisten sich vereinigen, und innerhalb dem Umrisse, wo der Platz mit der am stärksten aufgetragenen Farbe illuminirt ist, da wird die mittlere Grösse kenntlich, die sowohl der Höhe, als Breite nach von den äussersten Grenzen der grössten und kleinsten Staturen gleichweit entfernt ist. Und dies ist die Statur für einen schönen Mann. (Man könnte ebendasselbe mechanisch herausbekommen, wenn man alle tausend mässe, ihre Höhen unter sich nebst Breiten (und Dicken) für sich zusammen addirte, und die Summe durch Tausend dividirte. Allein die Einbildungskraft thut eben dieses durch einen dynamischen Effect, der aus der vielfältigen Auffassung solcher Gestalten auf das Organ des innern Sinnes entspringt.) Wenn nun auf ähnliche Art für diesen mittlern Mann der mittlere Kopf, für diesen die mittlere Nase u. s. w. gesucht wird; so liegt diese Gestalt der Normalidee des schönen Mannes in dem Lande, wo diese Vergleichung angestellt wird, zum Grund;[1] daher ein Neger nothwendig unter diesen empirischen Bedingungen eine andere Normalidee der Schönheit der Gestalt haben muss, als ein Weisser, der Chinese eine andere, als der Europäer. Mit dem Muster eines schönen Pferdes oder Hundes (von gewisser Race) würde es ebenso gehen. — Diese Normalidee ist nicht aus von der Erfahrung hergenommenen Proportionen, als bestimmten Regeln, abgeleitet; sondern nach ihr werden allererst Regeln der Beurtheilung möglich. Sie ist das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welches die Natur zum Urbilde ihrer Erzeugungen in derselben Species unterlegte, aber in keinem Einzelnen völlig erreicht zu haben scheint. Sie ist keinesweges das ganze Urbild der Schönheit in dieser Gattung, sondern nur die Form, welche die unnachlässliche Bedingung aller Schönheit ausmacht, mithin blos die Richtigkeit in Darstellung der Gattung. Sie ist, wie man Polyklet's berühmten

[1] st. „liegt zum Grunde" hat die 1. Ausg. „ist ... die Normalidee".

Doryphorus nannte, die Regel, (eben dazu konnte auch Myron's Kuh in ihrer Gattung gebraucht werden.) Sie kann eben darum auch nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten; denn sonst wäre sie nicht Normalidee für die Gattung. Ihre Darstellung gefällt auch nicht durch Schönheit, sondern blos weil sie keiner Bedingung, unter welcher allein ein Ding dieser Gattung schön sein kann, widerspricht. Die Darstellung ist blos schulgerecht.*

Von der Normalidee des Schönen ist doch noch das Ideal desselben unterschieden, welches man lediglich an der menschlichen Gestalt aus schon angeführten Gründen erwarten darf. An dieser nun besteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenstand nicht allgemein, und dazu positiv, (nicht blos negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden; aber ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeusserung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen, dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurtheilen, vielmehr noch, wer sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweiset sich darin, dass es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt, und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen lässt; welches dann beweiset, dass die Beurtheilung nach einem solchen Maassstabe niemals rein ästhetisch sein könne,

* Man wird finden, dass ein vollkommen regelmässiges Gesicht, welches der Maler ihm zum Modell zu sitzen bitten möchte, gemeiniglich nichts sagt; weil es nichts Charakteristisches enthält, also mehr die Idee der Gattung, als das Specifische einer Person ausdrückt. Das Charakeristische von dieser Art, was übertrieben ist, d. i welches der Normalidee (der Zweckmässigkeit der Gattung) selbst Abbruch thut, heisst Carricatur. Auch zeigt die Erfahrung, dass jene ganz regelmässigen Gesichter im Innern gemeiniglich auch nur einen mittelmässigen Menschen verrathen; vermuthlich, (wenn angenommen werden darf, dass die Natur im Aeusseren die Proportionen des Inneren ausdrücke,) deswegen, weil, wenn keine von den Gemüthsanlagen über diejenige Proportion hervorstechend ist, die erfordert wird, blos einen fehlerfreien Menschen auszumachen, nichts von dem, was man Genie nennt, erwartet werden darf, in welchem die Natur von ihren gewöhnlichen Verhältnissen der Gemüthskräfte zum Vortheil einer einzigen abzugehen scheint.

und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloses Urtheil des Geschmacks sei.

Aus diesem dritten Momente geschlossene Erklärung des Schönen.

Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird.*

Viertes Moment
des Geschmacksurtheils, nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenstande.

§. 18.
Was die Modalität eines Geschmacksurtheils sei.

Von einer jeden Vorstellung kann ich sagen: wenigstens es sei möglich, dass sie (als Erkenntniss) mit einer Lust verbunden sei. Von dem, was ich angenehm nenne, sage ich, dass es in mir wirklich Lust bewirke. Vom Schönen aber denkt man sich, dass es eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen habe. Diese Nothwendigkeit nun ist von besonderer Art: nicht eine theoretische objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, dass Jedermann dieses Wohlgefallen an dem von mir schön genannten Gegenstande fühlen werde; auch nicht eine praktische, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Wesen zur Regel dient, dieses Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Gesetzes ist, und

---

* Man könnte wider diese Erklärung als Instanz anführen, dass es Dinge gibt, an denen man eine zweckmässige Form sieht, ohne an ihnen einen Zweck zu erkennen; z. B. die öfter aus alten Grabhügeln gezogenen, mit einem Loche, als zu einem Hefte, versehenen steinernen Geräthe; die, ob sie zwar in ihrer Gestalt deutlich eine Zweckmässigkeit verrathen, für die man den Zweck nicht kennt, darum gleichwohl nicht für schön erklärt werden. Allein dass man sie für ein Kunstwerk ansieht, ist schon genug, um gestehen zu müssen, dass man ihre Figur auf irgend eine Absicht und einen bestimmten Zweck bezieht. Daher auch gar kein unmittelbares Wohlgefallen an ihrer Anschauung. Eine Blume hingegen, z. B. eine Tulpe, wird für schön gehalten, weil eine gewisse Zweckmässigkeit, die so, wie wir sie beurtheilen, auf gar keinen Zweck bezogen wird, in ihrer Wahrnehmung angetroffen wird.

nichts Anderes bedeutet, als dass man schlechterdings (ohne weitere Absicht) auf gewisse Art handeln solle. Sondern sie kann als Nothwendigkeit, die in einem ästhetischen Urtheile gedacht wird, nur exemplarisch genannt werden, d. i. eine Nothwendigkeit der Beistimmung Aller zu einem Urtheil, was wie Beispiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angesehen wird. Da ein ästhetisches Urtheil kein objectives und Erkenntnissurtheil ist, so kann diese Nothwendigkeit nicht aus bestimmten Begriffen abgeleitet werden und ist also nicht apodiktisch. Viel weniger kann sie aus der Allgemeinheit der Erfahrung (von einer durchgängigen Einhelligkeit der Urtheile über die Schönheit eines gewissen Gegenstandes) geschlossen werden. Denn nicht allein, dass die Erfahrung hiezu schwerlich hinreichend viele Belege schaffen würde, so lässt sich auf empirische Urtheile kein Begriff der Nothwendigkeit dieser Urtheile gründen.

§. 19.

Die subjective Nothwendigkeit, die wir dem Geschmacksurtheile beilegen, ist bedingt.

Das Geschmacksurtheil sinnt Jedermann Beistimmung an; und wer etwas für schön erklärt, will, dass Jedermann dem vorliegenden Gegenstande Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle. Das Sollen im ästhetischen Urtheile wird also selbst nach allen Datis, die zur Beurtheilung erfordert werden, doch nur bedingt ausgesprochen. Man wirbt um jedes Anderen Beistimmung, weil man dazu einen Grund hat, der Allen gemein ist; auf welche Beistimmung[1] man auch rechnen könnte, wenn man nur immer sicher wäre, dass der Fall unter jenem Grunde als Regel des Beifalls richtig subsumirt wäre.

§. 20.

Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmacksurtheil vorgibt, ist die Idee eines Gemeinsinnes.

Wenn Geschmacksurtheile (gleich den Erkenntnissurtheilen) ein bestimmtes objectives Princip hätten, so würde der, welcher sie nach dem

[1] „Beistimmung" fehlt in der 1. Ausg.

letztern fällt, auf unbedingte Nothwendigkeit seines Urtheils Anspruch machen. Wären sie ohne alles Princip, wie die des blosen Sinnengeschmacks, so würde man sich gar keine Nothwendigkeit derselben in die Gedanken kommen lassen. Also müssen sie ein subjectives Princip haben, welches nur durch Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig bestimme, was gefalle oder missfalle. Ein solches Princip aber könnte nur als ein Gemeinsinn angesehen werden, welcher vom gemeinen Verstande, den man bisweilen auch Gemeinsinn (*sensus communis*) nennt, wesentlich unterschieden ist; indem letzterer nicht nach Gefühl, sondern jederzeit nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur als nach dunkel[1] vorgestellten Principien urtheilt.

Also nur unter der Voraussetzung, dass es einen Gemeinsinn gebe, (wodurch wir aber keinen äussern Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntnisskräfte verstehen,) nur unter Voraussetzung, sage ich, eines solchen Gemeinsinns kann das Geschmacksurtheil gefällt werden.

§. 21.

Ob man mit Grunde einen Gemeinsinn voraussetzen könne.

Erkenntnisse und Urtheile müssen sich, sammt der Ueberzeugung, die sie begleitet, allgemein mittheilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Uebereinstimmung mit dem Object zu; sie wären insgesammt ein blos subjectives Spiel der Vorstellungskräfte, gerade so wie es der Skepticismus verlangt. Sollen sich aber Erkenntnisse mittheilen lassen, so muss sich auch der Gemüthszustand, d. i. die Stimmung der Erkenntnisskräfte zu einer Erkenntniss überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche sich für eine Vorstellung, (wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird,) gebührt, um daraus Erkenntniss zu machen, allgemein mittheilen lassen; weil ohne diese, als subjective Bedingung des Erkennens, das Erkenntniss, als Wirkung, nicht entspringen könnte. Dieses geschieht auch wirklich jederzeit, wenn ein gegebener Gegenstand vermittelst der Sinne die Einbildungskraft zur Zusammensetzung des Mannigfaltigen, diese aber den Verstand zur Einheit derselben in Begriffen in Thätigkeit bringt. Aber diese Stimmung der Erkenntnisskräfte hat, nach Verschiedenheit der Objecte, die gegeben werden, eine verschiedene Pro-

[1] 1. Ausg. „gemeiniglich nach ihnen, als nur dunkel" u. s. w.

portion. Gleichwohl aber muss es eine geben, in welcher dieses innere Verhältniss zur Belebung (einer durch die andere) die zuträglichste für beide Gemüthskräfte in Absicht auf Erkenntniss (gegebener Gegenstände) überhaupt ist; und diese Stimmung kann nicht anders, als durch das Gefühl, (nicht nach Begriffen) bestimmt werden. Da sich nun diese Stimmung selbst muss allgemein mittheilen lassen, mithin auch das Gefühl derselben (bei einer gegebenen Vorstellung), die allgemeine Mittheilbarkeit eines Gefühls aber einen Gemeinsinn voraussetzt; so wird dieser mit Grunde angenommen werden können, und zwar ohne sich desfalls auf psychologische Beobachtungen zu fussen, sondern als die nothwendige Bedingung der allgemeinen Mittheilbarkeit unserer Erkenntniss, welche in jeder Logik und jedem Princip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden.

§. 22.

Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beistimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objectiv vorgestellt wird.

In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir Keinem anderer Meinung zu sein; ohne gleichwohl unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen, welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen. Nun kann dieser Gemeinsinn zu diesem Behuf nicht auf der Erfahrung gegründet werden; denn er will zu Urtheilen berechtigen, die ein Sollen enthalten; er sagt nicht, dass Jedermann mit unserm Urtheile übereinstimmen werde, sondern damit zusammenstimmen solle. Also ist der Gemeinsinn, von dessen Urtheil ich mein Geschmacksurtheil hier als ein Beispiel angebe und weswegen ich ihm exemplarische Gültigkeit beilege, eine blose idealische Norm, unter deren Voraussetzung man ein Urtheil, welches mit ihr zusammenstimmte, und das in demselben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Object für Jedermann mit Recht zur Regel machen könnte; weil zwar das Princip nur subjectiv, dennoch aber für subjectiv-allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen, was die Einhelligkeit verschiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven, allgemeine Beistimmung fordern könnte; wenn man nur sicher wäre, darunter richtig subsumirt zu haben.

Diese unbestimmte Norm eines Gemeinsinns wird von uns wirklich vorausgesetzt; das beweiset unsere Anmassung Geschmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen solchen Gemeinsinn, als constitutives Princip der Möglichkeit der Erfahrung gebe, oder ein noch höheres Princip der Vernunft es uns nur zum regulativen Princip mache, allererst einen Gemeinsinn zu höhern Zwecken in uns hervorzubringen; ob also Geschmack ein ursprüngliches und natürliches, oder nur die Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen sei, so dass ein Geschmacksurtheil mit seiner Zumuthung einer allgemeinen Beistimmung in der That nur eine Vernunftforderung sei, eine solche Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und das Sollen, d. i. die objective Nothwendigkeit des Zusammenfliessens des Gefühls von Jedermann mit Jedes seinem besondern, nur die Möglichkeit hierin einträchtig zu werden bedeute, und das Geschmacksurtheil nur von Anwendung dieses Princips ein Beispiel aufstelle: das wollen und können wir hier noch nicht untersuchen, sondern haben für jetzt nur das Geschmacksvermögen in seine Elemente aufzulösen, um sie zuletzt in der Idee eines Gemeinsinns zu vereinigen.

Aus dem vierten Moment gefolgerte Erklärung des Schönen.

Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird.

Allgemeine Anmerkung zum ersten Abschnitte der Analytik.

Wenn man das Resultat aus den obigen Zergliederungen zieht, so findet sich, dass alles auf den Begriff des Geschmacks herauslaufe: dass er ein Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes in Beziehung auf die freie Gesetzmässigkeit der Einbildungskraft sei. Wenn nun im Geschmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muss, so wird sie erstlich nicht reproductiv, wie sie den Associationsgesetzen unterworfen ist, sondern als productiv und selbstthätig, (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anschauungen) angenommen; und ob sie zwar bei der Auffassung eines gegebenen Gegenstandes der Sinne an eine bestimmte Form dieses Objects gebunden ist

und sofern kein freies Spiel (wie im Dichten) hat, so lässt sich doch noch wohl begreifen, dass der Gegenstand ihr gerade eine solche Form an die Hand geben könne, die eine Zusammensetzung des Mannigfaltigen enthält, wie sie die Einbildungskraft, wenn sie sich selbst frei überlassen wäre, in Einstimmung mit der Verstandesgesetzmässigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein dass die Einbildungskraft frei und doch von selbst gesetzmässig sei, d. i. dass sie eine Autonomie bei sich führe, ist ein Widerspruch. Der Verstand allein gibt das Gesetz. Wenn aber die Einbildungskraft nach einem bestimmten Gesetze zu verfahren genöthigt wird, so wird ihr Product, der Form nach, durch Begriffe bestimmt, wie es sein soll; aber alsdann ist das Wohlgefallen, wie oben gezeigt, nicht das am Schönen, sondern am Guten, (der Vollkommenheit, allenfalls blos der formalen,) und das Urtheil ist kein Urtheil durch Geschmack. Es wird also eine Gesetzmässigkeit ohne Gesetz, und eine subjective Uebereinstimmung der Einbildungskraft zum Verstande ohne eine objective, da die Vorstellung auf einen bestimmten Begriff von einem Gegenstande bezogen wird, mit der freien Gesetzmässigkeit des Verstandes, (welche auch Zweckmässigkeit ohne Zweck genannt worden,) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geschmacksurtheils allein zusammen bestehen können.

Nun werden geometrisch-regelmässige Gestalten, eine Zirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. s. w. von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmässig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann, als so, dass sie für blose Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt, (nach der sie allein möglich ist,) angesehen werden. Eines von beiden muss also irrig sein: entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen; oder das unsrige, welches Zweckmässigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet.

Niemand wird leichtlich einen Menschen von Geschmack dazu nöthig finden, um an einer Zirkelgestalt mehr Wohlgefallen, als an einem kritzlichen Umrisse, an einem gleichseitigen und gleicheckigen Viereck mehr, als an einem schiefen ungleichseitigen, gleichsam verkrüppelten zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verstand und gar kein Geschmack. Wo eine Absicht[1], z. B. die Grösse eines Platzes zu beurtheilen, oder

[1] 1. Ausg. „Wo eine Absicht ist,“

das Verhältniss der Theile zu einander und zum Ganzen in einer Eintheilung fasslich zu machen, wahrgenommen wird, da sind [1] regelmässige Gestalten, und zwar die von der einfachsten Art, nöthig; und das Wohlgefallen ruht nicht unmittelbar auf dem Anblicke der Gestalt, sondern der Brauchbarkeit derselben zu allerlei möglicher Absicht. Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Thiere (z. B. einäugig zu sein), als der Gebäude, oder der Blumenstücke missfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht; welches der Fall im Geschmacksurtheile nicht ist, welches, wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Missfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der blosen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet.

Die Regelmässigkeit, die zum Begriffe von einem Gegenstande führt, ist zwar die unentbehrliche Bedingung *(conditio sine qua non)*, den Gegenstand in eine einzige Vorstellung zu fassen und das Mannigfaltige in der Form desselben zu bestimmen. Diese Bestimmung ist ein Zweck in Ansehung der Erkenntniss; und in Beziehung auf diese ist sie auch jederzeit mit Wohlgefallen, (welches die Bewirkung einer jeden auch blos problematischen Absicht begleitet,) verbunden. Es ist aber alsdann blos die Billigung der Auflösung, die einer Aufgabe Gnüge thut, und nicht eine freie und unbestimmt zweckmässige Unterhaltung der Gemüthskräfte mit dem, was wir schön nennen, und wobei der Verstand der Einbildungskraft, und nicht diese jenem zu Diensten ist.

An einem Dinge, das nur durch eine Absicht möglich ist, einem Gebäude, selbst einem Thier, muss die Regelmässigkeit, die in der Symmetrie besteht, die Einheit der Anschauung ausdrücken, welche den Begriff des Zwecks begleitet, und gehört mit zum Erkenntnisse. Aber wo nur ein freies Spiel der Vorstellungskräfte, (doch unter der Bedingung, dass der Verstand dabei keinen Anstoss leide,) unterhalten werden soll, in Lustgärten, Stubenverzierung, allerlei geschmackvollem Geräthe u. dgl., wird die Regelmässigkeit, die sich als Zwang ankündigt, so viel möglich vermieden; daher der englische Geschmack in Gärten, der Barockgeschmack an Meublen [2], die Freiheit der Einbildungskraft wohl

---

[1] 1. Ausg. „in einer Eintheilung, da sind" u. s. w.

[2] 1. Ausg. „Mobilien"

eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieser Absonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall setzt, wo der Geschmack in Entwürfen der Einbildungskraft seine grösste Vollkommenheit zeigen kann.

Alles Steif-Regelmässige, (was der mathematischen Regelmässigkeit nahe kommt,) hat das Geschmackwidrige an sich: dass es keine lange Unterhaltung mit der Betrachtung desselben gewährt, sondern, sofern es nicht ausdrücklich das Erkenntniss, oder einen bestimmten praktischen Zweck zur Absicht hat, lange Weile macht. Dagegen ist das, womit Einbildungskraft ungesucht und zweckmässig spielen kann, uns jederzeit neu, und man wird seines Anblicks nicht überdrüssig. Marsden in seiner Beschreibung von Sumatra macht die Anmerkung, dass die freien Schönheiten der Natur den Zuschauer daselbst überall umgeben und daher wenig Anziehendes mehr für ihn haben; dagegen ein Pfeffergarten, wo die Stangen, an denen sich dieses Gewächs rankt, in Parallellinien Alleen zwischen sich bilden, wenn er ihn mitten in einem Walde antraf, für ihn viel Reiz hatte; und schliesst daraus, dass wilde, dem Anscheine nach regellose Schönheit nur dem zur Abwechselung gefalle, der sich an der regelmässigen satt gesehen hat. Allein er durfte nur den Versuch machen, sich einen Tag bei seinem Pfeffergarten aufzuhalten, um inne zu werden, dass, wenn der Verstand durch die Regelmässigkeit sich in die Stimmung zur Ordnung, die er allerwärts bedarf, versetzt hat, ihn der Gegenstand nicht länger unterhalte, vielmehr der Einbildungskraft einen lästigen Zwang anthue; wogegen die dort an Mannigfaltigkeiten bis zur Ueppigkeit verschwenderische Natur, die keinem Zwange künstlicher Regeln unterworfen ist, seinem Geschmacke für beständig Nahrung geben könne. — Selbst der Gesang der Vögel, den wir unter keine musikalische Regel bringen können, scheint mehr Freiheit und darum mehr für den Geschmack zu enthalten, als selbst ein menschlicher Gesang, der nach allen Regeln der Tonkunst geführt wird; weil man des letztern, wenn er oft und lange Zeit wiederholt wird, weit eher überdrüssig wird. Allein hier vertauschen wir vermuthlich unsere Theilnehmung an der Lustigkeit eines kleinen beliebten Thierchens mit der Schönheit seines Gesanges, der, wenn er vom Menschen, (wie dies mit dem Schlagen der Nachtigall bisweilen geschieht,) ganz genau nachgeahmt wird, unserem Ohre ganz geschmacklos zu sein dünkt.

Noch sind schöne Gegenstände von schönen Aussichten auf Gegenstände, (die öfter der Entfernung wegen nicht mehr deutlich erkannt

werden können,) zu unterscheiden. In den letzteren scheint der Geschmack nicht sowohl an dem, was die Einbildungskraft in diesem Felde auffasst, als vielmehr an dem, was sie hiebei zu dichten Anlass bekommt, d. i. an den eigentlichen Phantasien, womit sich das Gemüth unterhält, während es durch die Mannigfaltigkeit, auf die das Auge stösst, continuirlich erweckt wird, zu haften; so wie etwa bei dem Anblick der veränderlichen Gestalten eines Kaminfeuers oder eines rieselnden Baches, welche beide keine Schönheiten sind, aber doch für die Einbildungskraft einen Reiz bei sich führen, weil sie ihr freies Spiel unterhalten.

Zweites Buch.

Analytik des Erhabenen.

§. 23.

Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen.

Das Schöne kommt darin mit dem Erhabenen überein, dass beides für sich selbst gefällt. Ferner darin, dass beides kein Sinnes-, noch ein logisch-bestimmendes, sondern ein Reflexionsurtheil voraussetzt; folglich das Wohlgefallen nicht an einer Empfindung, wie die des Angenehmen, noch an einem bestimmten Begriffe, wie das Wohlgefallen am Guten, hängt, gleichwohl aber doch auf Begriffe, obzwar unbestimmt welche, bezogen wird, mithin das Wohlgefallen an der blosen Darstellung oder dem Vermögen derselben geknüpft ist, wodurch das Vermögen der Darstellung oder die Einbildungskraft bei einer gegebenen Anschauung mit dem Vermögen der Begriffe des Verstandes oder der Vernunft, als Beförderung der letzteren, in Einstimmung betrachtet wird. Daher sind auch beiderlei Urtheile einzelne und doch sich für allgemeingültig in Ansehung jedes Subjects ankündigende Urtheile, ob sie zwar blos auf das Gefühl der Lust und auf kein Erkenntniss des Gegenstandes Anspruch machen.

Allein es sind auch namhafte Unterschiede zwischen beiden in die Augen fallend. Das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird; so dass das Schöne für die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen

Vernunftbegriffs genommen zu werden scheint. Also ist das Wohlgefallen dort mit der Vorstellung der **Qualität**, hier aber der **Quantität** verbunden. Auch ist das letztere der Art nach von dem ersteren Wohlgefallen gar sehr unterschieden; indem dieses (das Schöne)[1] directe ein Gefühl der Beförderung des Lebens bei sich führt und daher mit Reizen und einer spielenden Einbildungskraft vereinbar ist; jenes aber (das Gefühl des Erhabenen)[2] eine Lust ist, welche nur indirecte entspringt, nämlich so, dass sie durch das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskräfte und darauf sogleich folgenden desto stärkeren Ergiessung derselben erzeugt wird, mithin als Rührung kein Spiel, sondern Ernst in der Beschäftigung der Einbildungskraft zu sein scheint. Daher es auch mit Reizen unvereinbar ist; und indem das Gemüth von dem Gegenstande nicht blos angezogen, sondern wechselsweise auch immer wieder abgestossen wird, das Wohlgefallen am Erhabenen nicht sowohl positive Lust, als vielmehr Bewunderung oder Achtung enthält,[3] d. i. negative Lust genannt zu werden verdient.

Der wichtigste und innere Unterschied aber des Erhabenen vom Schönen ist wohl dieser: dass, wenn wir, wie billig, hier zuvörderst nur das Erhabene an Naturobjecten in Betrachtung ziehen, (das der Kunst wird nämlich immer auf die Bedingungen der Uebereinstimmung mit der Natur eingeschränkt,) die Naturschönheit (die selbstständige) eine Zweckmässigkeit in ihrer Form, wodurch der Gegenstand für unsere Urtheilskraft gleichsam vorherbestimmt zu sein scheint, bei sich führe und so an sich einen Gegenstand des Wohlgefallens ausmacht; hingegen das, was in uns, ohne zu vernünfteln, blos in der Auffassung, das Gefühl des Erhabenen erregt, der Form nach zwar[4] zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen unserem Darstellungsvermögen und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft erscheinen mag, aber[5] dennoch nur um desto erhabener zu sein geurtheilt wird.

Man sieht aber hieraus sofort, dass wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen **Gegenstand der Natur** erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können; denn wie kann das mit einem Ausdrucke des Beifalls bezeichnet werden, was an sich als zweckwidrig aufgefasst wird? Wir können nicht

---

[1] „(das Schöne)“ Zusatz der 2. Ausg. [2] „(das Gefühl des Erhabenen)“ Zusatz der 2. Ausg. [3] „enthält“ fehlt in der 1. Ausg. [4] 1. Ausg. „gar“ [5] „aber“ fehlt in der 1. Ausg.

mehr sagen, als dass der Gegenstand zur Darstellung einer Erhabenheit tauglich sei, die im Gemüthe angetroffen werden kann; denn das eigentliche Erhabene kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft, welche, obgleich keine ihnen angemessene Darstellung möglich ist, eben durch diese Unangemessenheit, welche sich sinnlich darstellen lässt, rege gemacht und ins Gemüth gerufen werden. So kann der weite, durch Stürme empörte Ocean nicht erhaben genannt werden. Sein Anblick ist grässlich; und man muss das Gemüth schon mit mancherlei Ideen angefüllt haben, wenn es durch eine solche Anschauung zu einem Gefühl gestimmt werden soll, welches selbst erhaben ist, indem das Gemüth die Sinnlichkeit zu verlassen und sich mit Ideen, die höhere Zweckmässigkeit enthalten, zu beschäftigen angereizt wird.

Die selbstständige Naturschönheit entdeckt uns eine Technik der Natur, welche sie als ein System nach Gesetzen, deren Princip wir in unserem ganzen Verstandesvermögen nicht antreffen, vorstellig macht, nämlich dem einer Zweckmässigkeit, respectiv auf den Gebrauch der Urtheilskraft in Ansehung der Erscheinungen, so dass diese nicht blos als zur Natur in ihrem zwecklosen Mechanismus, sondern auch als zur Analogie mit der Kunst gehörig,[1] beurtheilt werden müssen. Sie erweitert also wirklich zwar nicht unsere Erkenntniss der Naturobjecte, aber doch unsern Begriff von der Natur, nämlich als blosem Mechanismus, zu dem Begriff von ebenderselben als Kunst; welches zu tiefen Untersuchungen über die Möglichkeit einer solchen Form einladet. Aber in dem, was wir an ihr erhaben zu nennen pflegen, ist so gar nichts, was auf besondere objective Principien und diesen gemässe Formen der Natur führte, dass diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sich nur Grösse und Macht blicken lässt, die Ideen des Erhabenen am meisten erregt. Daraus sehen wir, dass der Begriff des Erhabenen der Natur bei weitem nicht so wichtig und an Folgerungen reichhaltig sei, als der des Schönen in derselben, und dass er überhaupt nichts Zweckmässiges in der Natur selbst, sondern nur in dem möglichen Gebrauche ihrer Anschauungen, um eine von der Natur ganz unabhängige Zweckmässigkeit in uns selbst fühlbar zu machen, anzeige. Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber blos in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren Erhabenheit hineinbringt; eine

[1] 1. Ausg. „sondern auch als Kunst gehörig“

sehr nöthige vorläufige Bemerkung, welche die Ideen des Erhabenen von der einer Zweckmässigkeit der Natur ganz abtrennt und aus der Theorie desselben einen blosen Anhang zur ästhetischen Beurtheilung der Zweckmässigkeit der Natur macht, weil dadurch keine besondere Form in dieser vorgestellt, sondern nur ein zweckmässiger Gebrauch, den die Einbildungskraft von ihrer Vorstellung macht, entwickelt wird.

§. 24.

Von der Eintheilung einer Untersuchung des Gefühls des Erhabenen.

Was die Eintheilung der Momente der ästhetischen Beurtheilung der Gegenstände in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen betrifft, so wird die Analytik nach demselben Princip fortlaufen können, wie in der Zergliederung der Geschmacksurtheile geschehen ist. Denn als Urtheil der ästhetischen reflectirenden Urtheilskraft muss das Wohlgefallen am Erhabenen ebensowohl, als am Schönen, der Quantität nach allgemeingültig, der Qualität nach ohne Interesse, der Relation nach subjective Zweckmässigkeit, und der Modalität nach die letztere als nothwendig vorstellig machen. Hierin wird also die Methode von der im vorigen Abschnitte nicht abweichen; man müsste denn das für etwas rechnen, dass wir dort, wo das ästhetische Urtheil die Form des Objects betraf, von der Untersuchung der Qualität anfingen, hier aber, bei der Formlosigkeit, welche dem, was wir erhaben nennen, zukommen kann, von der Quantität, als dem ersten Moment des ästhetischen Urtheils über das Erhabene, anfangen werden; wozu aber der Grund aus dem vorhergehenden Paragraphen zu ersehen ist.

Aber eine Eintheilung hat die Analysis des Erhabenen nöthig, welche die des Schönen nicht bedarf, nämlich die in das mathematisch-, und in das dynamisch-Erhabene.

Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurtheilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüths als seinen Charakter bei sich führt, anstatt dass der Geschmack am Schönen das Gemüth in ruhiger Contemplation voraussetzt und erhält; diese Bewegung aber als subjectiv zweckmässig beurtheilt werden soll, (weil das Erhabene gefällt;) so wird sie durch die Einbildungskraft entweder auf das Erkenntniss- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen, in beiderlei

Beziehung aber die Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung nur in Ansehung dieser Vermögen (ohne Zweck oder Interesse) beurtheilt werden; da dann die erste, als eine mathematische, die zweite als dynamische Stimmung der Einbildungskraft dem Objecte beigelegt, und daher dieses auf gedachte zwiefache Art als erhaben vorgestellt wird.

A. Vom Mathematisch-Erhabenen.

§. 25.

Namenerklärung des Erhabenen.

Erhaben nennen wir das, was schlechthin gross ist. Grosssein aber, und eine Grösse sein sind ganz verschiedene Begriffe (*magnitudo* und *quantitas*). Imgleichen schlechtweg (*simpliciter*) sagen, dass etwas gross sei, ist auch was Anderes, als zu sagen, dass es schlechthin gross (*absolute, non comparative magnum*) sei. Das Letztere ist das, was über alle Vergleichung gross ist. — Was will nun aber der Ausdruck, dass etwas gross, oder klein, oder mittelmässig sei, sagen? Ein reiner Verstandesbegriff ist es nicht, was dadurch bezeichnet wird; noch weniger[1] eine Sinnenanschauung; und ebensowenig ein Vernunftbegriff, weil er gar kein Princip der Erkenntniss bei sich führt. Es muss also ein Begriff der Urtheilskraft sein, oder von einem solchen abstammen und eine subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde legen. Dass etwas eine Grösse (*quantum*) sei, lässt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Vergleichung mit andern, erkennen; wenn nämlich Vielheit des Gleichartigen zusammen Eines ausmacht. Wie gross es aber sei, erfordert jederzeit etwas Anderes, welches auch Grösse ist, zu seinem Maasse. Weil es aber in der Beurtheilung der Grösse nicht blos auf die Vielheit (Zahl), sondern auch auf die Grösse der Einheit (des Maasses) ankommt, und die Grösse dieser letzteren[2] immer wieder etwas Anderes als Maass bedarf, womit sie verglichen werden könne; so sehen wir, dass alle Grössenbestimmung der Erscheinungen schlechterdings keinen absoluten Begriff von einer Grösse, sondern allemal nur einen Vergleichungsbegriff liefern könne.

---

[1] 1. Ausg. „Ein reiner Verstandesbegriff ist er nicht; noch weniger“ [2] 1. Ausg. „dieser ihre Grösse“

Wenn ich nun schlechtweg sage, dass etwas gross sei, so scheint es, dass ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigstens mit keinem objectiven Maasse, weil dadurch gar nicht bestimmt wird, wie gross der Gegenstand sei. Ob aber gleich der Maassstab der Vergleichung blos subjectiv ist, so macht das Urtheil nichtsdestoweniger auf allgemeine Beistimmung Anspruch; die Urtheile: der Mann ist schön und er ist gross, schränken sich nicht blos auf das urtheilende Subject ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urtheilen, Jedermanns Beistimmung.

Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas schlechtweg als gross bezeichnet wird, nicht blos gesagt werden will, dass der Gegenstand eine Grösse habe, sondern diese ihm zugleich vorzugsweise vor vielen andern gleicher Art beigelegt wird, ohne doch diesen Vorzug bestimmt anzugeben; so wird demselben allerdings ein Maassstab zum Grunde gelegt, den man für Jedermann, als ebendenselben, annehmen zu können voraussetzt, der aber zu keiner logischen (mathematisch-bestimmten), sondern nur ästhetischen Beurtheilung der Grösse brauchbar ist, weil er ein, blos subjectiv dem über Grösse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maassstab ist. Er mag übrigens empirisch sein, wie etwa die mittlere Grösse der uns bekannten Menschen, Thiere von gewisser Art, Bäume, Häuser, Berge u. dgl.; oder ein *a priori* gegebener Maassstab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf subjective Bedingungen der Darstellung *in concreto* eingeschränkt ist; als im Praktischen: die Grösse einer gewissen Tugend, oder der öffentlichen Freiheit und Gerechtigkeit in einem Lande; oder im Theoretischen: die Grösse der Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer gemachten Observation oder Messung u. dgl.

Hier ist nun merkwürdig, dass, wenn wir gleich am Objecte gar kein Interesse haben, d. i. die Existenz desselben uns gleichgültig ist, doch die blose Grösse desselben, selbst wenn es als formlos betrachtet wird, ein Wohlgefallen bei sich führen könne, das allgemein mittheilbar ist, mithin Bewusstsein einer subjectiven Zweckmässigkeit im Gebrauche unserer Erkenntnissnissvermögen enthalte; aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Objecte, wie beim Schönen, (weil es formlos sein kann,) wo die reflectirende Urtheilskraft sich in Beziehung auf das Erkenntniss überhaupt zweckmässig gestimmt findet; sondern an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst.

Wenn wir (unter der obgenannten Einschränkung) von einem Gegenstande schlechtweg sagen: er sei gross, so ist dies kein mathematisch-

bestimmendes, sondern ein bloses Reflexionsurtheil über die Vorstellung desselben, die für einen gewissen Gebrauch unserer Erkenntnisskräfte in der Grössenschätzung subjectiv zweckmässig ist; und wir verbinden alsdann mit der Vorstellung jederzeit eine Art von Achtung, so wie mit dem, was wir schlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als gross oder klein auf alles, selbst auf alle Beschaffenheiten derselben; daher wir selbst die Schönheit gross oder klein nennen; wovon der Grund darin zu suchen ist, dass, was wir nach Vorschrift der Urtheilskraft in der Anschauung nur immer darstellen (mithin ästhetisch vorstellen) mögen, insgesammt Erscheinung, mithin auch ein Quantum ist.

Wenn wir aber etwas nicht allein gross, sondern schlechthin-absolut-in aller Absicht- (über alle Vergleichung) gross, d. i. erhaben nennen, so sieht man bald ein, dass wir für dasselbe keinen ihm angemessenen Maassstab ausser ihm, sondern blos in ihm zu suchen verstatten. Es ist eine Grösse, die blos sich selber gleich ist. Dass das Erhabene also nicht in den Dingen der Natur, sondern allein in unsern Ideen zu suchen sei, folgt hieraus; in welchen es aber liege, muss für die Deduction aufbehalten werden.

Die obige Erklärung kann auch so ausgedrückt werden: erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist. Hier sieht man leicht, dass nichts in der Natur gegeben werden könne, so gross als es auch von uns beurtheilt werde, was nicht in einem andern Verhältnisse betrachtet bis zum Unendlichkleinen abgewürdigt werden könnte, und umgekehrt, nichts so klein, was sich nicht in Vergleichung mit noch kleinern Maassstäben für unsere Einbildungskraft bis zu einer Weltgrösse erweitern liesse. Die Teleskope haben uns die erstere, die Mikroskope[1] die letztere Bemerkung zu machen reichlichen Stoff an die Hand gegeben. Nichts also, was Gegenstand der Sinnen sein kann, ist, auf diesen Fuss betrachtet, erhaben zu nennen. Aber eben darum, dass in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität, als auf eine reelle[2] Idee liegt, ist selbst jene Unangemessenheit unseres Vermögens der Grössenschätzung der Dinge der Sinnenwelt für diese Idee die Erweckung des Gefühls eines übersinnlichen Vermögens in uns; und der Gebrauch, den die Urtheilskraft von gewissen Gegenständen zum

[1] 1. Ausg. „Teleskopien" — „Mikroskopien" [2] 1. Ausg. „als einer reellen Idee"

Behuf des letztern (Gefühls) natürlicher Weise macht, nicht aber der Gegenstand der Sinne ist schlechthin gross, gegen ihn aber jeder andere Gebrauch klein. Mithin ist die Geistesstimmung durch eine gewisse, die reflectirende Urtheilskraft beschäftigende Vorstellung, nicht aber das Object erhaben zu nennen.

Wir können also zu den vorigen Formeln der Erklärung des Erhabenen noch diese hinzuthun: erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweiset, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft.

§. 26.

Von der Grössenschätzung der Naturdinge, die zur Idee des Erhabenen erforderlich ist.

Die Grössenschätzung durch Zahlbegriffe (oder deren Zeichen in der Algebra) ist mathematisch, die aber in der blosen Anschauung (nach dem Augenmaasse) ist ästhetisch. Nun können wir zwar bestimmte Begriffe davon, wie gross etwas sei, nur[1] durch Zahlen (allenfalls durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen, deren Einheit das Maass ist; und sofern ist alle logische Grössenschätzung mathematisch. Allein da die Grösse des Maasses doch als bekannt angenommen werden muss, so würden, wenn diese nun wiederum nur durch Zahlen, deren Einheit ein anderes Maass sein müsste, mithin mathematisch geschätzt werden sollte, wir niemals ein erstes oder Grundmaass, mithin auch keinen bestimmten Begriff von einer gegebenen Grösse haben können. Also muss die Schätzung der Grösse des Grundmaasses blos darin bestehen, dass man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann: d. i. alle Grössenschätzung der Gegenstände der Natur ist zuletzt ästhetisch (d. i. subjectiv und nicht objectiv bestimmt).

Nun gibt es zwar für die mathematische Grössenschätzung kein Grösstes, (denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche;) aber für die ästhetische Grössenschätzung gibt es allerdings ein Grösstes, und von diesem sage ich, dass, wenn es als absolutes Maass, über das kein grösseres subjectiv (dem beurtheilenden Subject) möglich sei, beurtheilt wird, es die Idee des Erhabenen bei sich führe und diejenige Rührung, welche keine mathema-

[1] „nur" fehlt in der 1. Ausg.

tische Schätzung der Grössen durch Zahlen, (es sei denn, so weit jenes ästhetische Grundmaass dabei in der Einbildungskraft lebendig erhalten wird,) bewirken kann, hervorbringe; weil die letztere immer nur die relative Grösse durch Vergleichung mit andern gleicher Art, die erstere aber die Grösse schlechthin, so weit das Gemüth sie in einer Anschauung fassen kann, darstellt.

Anschaulich ein Quantum in die Einbildungskraft aufzunehmen, um es zum Maasse, oder als Einheit zur Grössenschätzung durch Zahlen brauchen zu können, dazu gehören zwei Handlungen dieses Vermögens: Auffassung *(apprehensio)*, und Zusammenfassung *(comprehensio aesthetica)*. Mit der Auffassung hat es keine Noth; denn damit kann es ins Unendliche gehen; aber die Zusammenfassung wird immer schwerer, je weiter die Auffassung fortrückt, und gelangt bald zu ihrem Maximum, nämlich dem ästhetisch-grössten Grundmaasse der Grössenschätzung. Denn wenn die Auffassung so weit gelangt ist, dass die zuerst aufgefassten Theilvorstellungen der Sinnenanschauung in der Einbildungskraft schon zu erlöschen anheben, indess dass diese zu Auffassung mehrerer fortrückt, so verliert sie auf einer Seite eben so viel, als sie auf der andern gewinnt, und in der Zusammenfassung ist ein Grösstes, über welches sie nicht hinauskommen kann.

Daraus lässt sich erklären, was Savary in seinen Nachrichten von Aegypten anmerkt, dass man den Pyramiden nicht sehr nahe kommen, eben so wenig als zu weit davon entfernt sein müsse, um die ganze Rührung von ihrer Grösse zu bekommen. Denn ist das Letztere, so sind die Theile, die aufgefasst werden, (die Steine derselben übereinander,) nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung thut keine Wirkung auf das ästhetische Urtheil des Subjects. Ist aber das Erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Theil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, und die Zusammenfassung ist nie vollständig. — Ebendasselbe kann auch hinreichen, die Bestürzung oder Art von Verlegenheit, die, wie man erzählt, den Zuschauer in der St. Peterskirche in Rom beim ersten Eintritt anwandelt, zu erklären. Denn es ist hier ein Gefühl der Unangemessenheit seiner Einbildungskraft für die Ideen eines Ganzen, um sie darzustellen, worin die Einbildungskraft ihr Maximum erreicht und bei der Bestrebung, es zu erweitern, in sich selbst zurücksinkt, dadurch aber in ein rührendes Wohlgefallen versetzt wird.

Ich will jetzt noch nichts von dem Grunde dieses Wohlgefallens anführen, welches mit einer Vorstellung, wovon man es am wenigsten erwarten sollte, die nämlich uns die Unangemessenheit, folglich auch subjective Unzweckmässigkeit der Vorstellung für die Urtheilskraft in der Grössenschätzung merken lässt, verbunden ist; sondern bemerke nur, dass, wenn das ästhetische Urtheil rein (mit keinem teleologischen als Vernunfturtheile vermischt,) und daran ein der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft völlig anpassendes Beispiel gegeben werden soll, man nicht das Erhabene an Kunstproducten, (z. B. Gebäuden, Säulen u. s. w.,) wo ein menschlicher Zweck die Form sowohl, als die Grösse bestimmt, noch an Naturdingen, deren Begriff schon einen bestimmten Zweck bei sich führt, (z. B. Thieren von bekannter Naturbestimmung,) sondern an der rohen Natur, (und an dieser sogar nur, sofern sie für sich keinen Reiz oder Rührung aus wirklicher Gefahr bei sich führt,) blos sofern sie Grösse enthält, aufzeigen müsse. Denn in dieser Art der Vorstellung enthält die Natur nichts, was ungeheuer, (noch was prächtig oder grässlich) wäre; die Grösse, die aufgefasst wird, mag so weit angewachsen sein, als man will, wenn sie nur durch Einbildungskraft in ein Ganzes zusammengefasst werden kann. Ungeheuer ist ein Gegenstand, wenn er durch seine Grösse den Zweck, der den Begriff desselben ausmacht, vernichtet. Kolossalisch aber wird die blose Darstellung eines Begriffs genannt, der für alle Darstellung beinahe zu gross ist, (an das relativ Ungeheure grenzt;) weil der Zweck der Darstellung eines Begriffs dadurch, dass die Anschauung des Gegenstandes für unser Auffassungsvermögen beinahe zu gross ist, erschwert wird. — Ein reines Urtheil über das Erhabene aber muss gar keinen Zweck des Objects zum Bestimmungsgrunde haben, wenn es ästhetisch und nicht mit irgend einem Verstandes- oder Vernunfturtheile vermengt sein soll.

Weil alles, was der blos reflectirenden Urtheilskraft ohne Interesse gefallen soll, in seiner Vorstellung subjective und, als solche, allgemeingültige Zweckmässigkeit bei sich führen muss, gleichwohl aber hier keine Zweckmässigkeit der Form des Gegenstandes, (wie beim Schönen,) der Beurtheilung zum Grunde liegt, so fragt sich: welches ist diese subjective Zweckmässigkeit? und wodurch wird sie als Norm vorgeschrieben, um in der blosen Grössenschätzung, und zwar der, welche gar bis zur Unangemessenheit unseres Vermögens der Einbildungskraft in Darstellung

des Begriffs von einer Grösse getrieben worden, einen Grund zum allgemein-gültigen Wohlgefallen abzugeben?

Die Einbildungkraft schreitet in der Zusammensetzung, die zur Grössenvorstellung erforderlich ist, von selbst, ohne dass ihr etwas hinderlich wäre, ins Unendliche fort; der Verstand aber leitet sie durch Zahlbegriffe, wozu jene das Schema hergeben muss; und in diesem Verfahren, als zur logischen Grössenschätzung gehörig, ist zwar etwas objectiv Zweckmässiges,[1] nach dem Begriffe von einem Zwecke, (dergleichen jede Ausmessung ist,) aber nichts für die ästhetische Urtheilskraft Zweckmässiges und Gefallendes. Es ist auch in dieser absichtlichen Zweckmässigkeit nichts, was die Grösse des Maasses, mithin der Zusammenfassung des Vielen in eine Anschauung, bis zur Grenze des Vermögens der Einbildungskraft und so weit, wie diese in Darstellungen nur immer reichen mag, zu treiben nöthigte. Denn in der Verstandesschätzung der Grössen (der Arithmetik) kommt man eben so weit, ob man die Zusammenfassung der Einheiten bis zur Zahl 10 (in der Dekadik), oder nur bis 4 (in der Tetraktik) treibt; die weitere Grössenerzeugung aber im Zusammensetzen, oder, wenn das Quantum in der Anschauung gegeben ist, im Auffassen, blos progressiv (nicht comprehensiv) nach einem angenommenen Progressionsprincip verrichtet. Der Verstand wird in dieser mathematischen Grössenschätzung eben so gut bedient und befriedigt, ob die Einbildungskraft zur Einheit eine Grösse, die man in einem Blick fassen kann, z. B. einen Fuss oder Ruthe, oder ob sie eine deutsche Meile, oder gar einen Erddurchmesser, deren Auffassung zwar, aber nicht die Zusammenfassung in eine Anschauung der Einbildungskraft (nicht durch die *comprehensio aesthetica,* obzwar gar wohl durch *comprehensio logica* in einen Zahlbegriff) möglich ist, wähle. In beiden Fällen geht die logische Grössenschätzung ungehindert ins Unendliche.

Nun aber hört das Gemüth in sich auf die Stimme der Vernunft, welche zu allen gegebenen Grössen, selbst denen, die zwar niemals ganz aufgefasst werden können, gleichwohl aber (in der sinnlichen Vorstellung) als ganz gegeben beurtheilt werden, Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung, und für alle jene Glieder einer fortschreitend-wachsenden Zahlreihe Darstellung verlangt, und selbst das Unendliche (Raum und verflossene Zeit) von dieser Forderung nicht ausnimmt, vielmehr es unvermeidlich macht, sich dasselbe (in dem Urtheile

---

[1] 1. Ausg. „ist etwas, was zwar objectiv zweckmässig ist"

der gemeinen Vernunft) als ganz (seiner Totalität nach) gegeben zu denken.

Das Unendliche aber ist schlechthin, (nicht blos comparativ) gross. Mit diesem verglichen, ist alles Andere (von derselben Art Grössen) klein. Aber, was das Vornehmste ist, es als ein Ganzes auch nur denken zu können, zeigt ein Vermögen des Gemüths an, welches allen Maassstab der Sinne übertrifft. Denn dazu würde eine Zusammenfassung erfordert werden, welche einen Maassstab als Einheit lieferte, der zum Unendlichen ein bestimmtes, in Zahlen angebliches Verhältniss hätte; welches unmöglich ist. Das gegebene Unendliche[1] aber dennoch ohne Widerspruch auch nur denken zu können, dazu wird ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist, im menschlichen Gemüthe erfordert. Denn nur durch dieses und dessen Idee eines Noumenons, welches selbst keine Anschauung verstattet, aber doch der Weltanschauung, als bloser Erscheinung, zum Substrat untergelegt wird, wird das Unendliche der Sinnenwelt, in der reinen intellectuellen Grössenschätzung, unter einem Begriffe ganz zusammengefasst, obzwar es in der mathematischen durch Zahlenbegriffe nie ganz gedacht werden kann. Selbst ein Vermögen, sich das Unendliche der übersinnlichen Anschauung, als (in seinem intelligiblen Substrat) gegeben, denken zu können, übertrifft allen Maassstab der Sinnlichkeit, und ist über alle Vergleichung selbst mit dem Vermögen der mathematischen Schätzung gross; freilich wohl nicht in theoretischer Absicht zum Behuf des Erkenntnissvermögens, aber doch als Erweiterung des Gemüths, welches die Schranken der Sinnlichkeit in anderer (der praktischen) Absicht zu überschreiten sich vermögend fühlt.

Erhaben ist also die Natur in derjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt. Dieses Letztere kann nun nicht anders geschehen, als durch die Unangemessenheit selbst der grössten Bestrebung unserer Einbildungskraft in der Grössenschätzung eines Gegenstandes. Nun ist aber für die mathematische Grössenschätzung die Einbildungskraft jedem Gegenstande gewachsen, um für dieselbe ein hinlängliches Maass zu geben, weil die Zahlbegriffe des Verstandes, durch Progression, jedes Maass einer jeden gegebenen Grösse[2] angemessen machen können. Also muss es die ästhetische Grössenschätzung sein, in welcher die Bestrebung zur Zusammenfassung

---

[1] 1. Ausg. „Das Unendliche“ [2] 1. Ausg. „einer jeden Grösse“

das Vermögen der Einbildungskraft überschreitet, die progressive Auffassung in ein Ganzes der Anschauung zu begreifen gefühlt und dabei zugleich die Unangemessenheit dieses im Fortschreiten unbegrenzten Vermögens[1] wahrgenommen wird, ein mit dem mindesten Aufwande des Verstandes zur Grössenschätzung taugliches Grundmaass zu fassen und zur Grössenschätzung zu gebrauchen. Nun ist das eigentliche unveränderliche Grundmaass der Natur das absolute Ganze derselben, welches bei ihr, als Erscheinung, zusammengefasste Unendlichkeit ist. Da aber dieses Grundmaass ein sich selbst widersprechender Begriff ist (wegen der Unmöglichkeit der absoluten Totalität eines Progressus ohne Ende); so muss diejenige Grösse eines Naturobjects, an welcher die Einbildungskraft ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos verwendet, den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat, (welches ihr und zugleich unserm Vermögen zu denken zum Grunde liegt,) führen, welches über allen Maassstab der Sinne gross ist, und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemüthsstimmung in Schätzung derselben als erhaben beurtheilen lässt.

Also, gleichwie die ästhetische Urtheilskraft in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verstand bezieht, um mit dessen Begriffen überhaupt (ohne Bestimmung derselben) zusammenzustimmen; so bezieht sich dasselbe Vermögen in Beurtheilung eines Dinges als erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen (unbestimmt welchen) subjectiv übereinzustimmen, d. i. eine Gemüthsstimmung hervorzubringen, welche derjenigen gemäss und mit ihr verträglich ist, die der Einfluss bestimmter Ideen (praktischer) auf das Gefühl bewirken würde.

Man sieht hieraus auch, dass die wahre Erhabenheit nur im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjecte, dessen Beurtheilung diese Stimmung desselben veranlasst, müsse gesucht werden. Wer wollte auch ungestalte Gebirgsmaassen, in wilder Unordnung über einander gethürmt, mit ihren Eispyramiden, oder die düstere tobende See u. s. w. erhaben nennen? Aber das Gemüth fühlt sich in seiner eigenen Beurtheilung gehoben, wenn es, indem es sich[2] in der Betrachtung derselben, ohne Rücksicht auf ihre Form, der Einbildungskraft und einer, obschon ganz ohne bestimmten Zweck damit in Verbindung gesetzten, jene blos

[1] 1. Ausg. „dieses Vermögens, welches im Fortschreiten unbegrenzt ist,"

[2] 1. Ausg. „wenn es sich in der Betrachtung"

erweiternden Vernunft überlässt, die ganze Macht der Einbildungskraft dennoch ihren Ideen unangemessen findet.[1]

Beispiele vom Mathematisch-Erhabenen der Natur in der blosen Anschauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht sowohl ein grösserer Zahlbegriff, als vielmehr grosse Einheit als Maass (zu Verkürzung der Zahlreihen) für die Einbildugskraft gegeben wird. Ein Baum, den wir nach Mannshöhe schätzen, gibt allenfalls einen Maassstab für einen Berg; und wenn dieser etwa eine Meile hoch wäre, kann er zur Einheit für die Zahl, welche den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, um den letzteren anschaulich zu machen; der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem; dieses für das der Milchstrasse; und die unermessliche Menge solcher Milchstrassensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermuthlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen, lässt uns hier keine Grenzen erwarten. Nun liegt das Erhabene bei der ästhetischen Beurtheilung eines so unermesslichen Ganzen nicht sowohl in der Grösse der Zahl, als darin, dass wir im Fortschritte immer auf desto grössere Einheiten gelangen; wozu die systematische Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Grosse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsere Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt.

§. 27.

Von der Qualität des Wohlgefallens in der Beurtheilung des Erhabenen.

Das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die **für uns Gesetz ist**, ist **Achtung**. Nun ist die Idee der Zusammenfassung einer jeden Erscheinung, die uns gegeben werden mag, in die Anschauung eines Ganzen eine solche, welche uns durch ein Gesetz der Vernunft auferlegt ist, die kein anderes bestimmtes, für Jedermann gültiges und unveränderliches Maass erkennt, als das Absolut-Ganze. Unsere Einbildungskraft aber beweiset, selbst in ihrer grössten Anstrengung, in Ansehung der von ihr verlangten Zusammenfassung

[1] 1. Ausg. „befindet“

eines gegebenen Gegenstandes in ein Ganzes der Anschauung, (mithin zur Darstellung der Idee der Vernunft) ihre Schranken und Unangemessenheit, doch aber zugleich ihre Bestimmung zur Bewirkung der Angemessenheit mit derselben als einem Gesetze. Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte,) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnissvermögen über das grösste Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.

Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft;[1] und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des grössten sinnlichen Vermögens mit[2] Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist. Es ist nämlich für uns Gesetz (der Vernunft) und gehört zu unserer Bestimmung, alles, was die Natur als Gegenstand der Sinne für uns Grosses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen; und was das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, stimmt zu jenem Gesetze zusammen. Nun ist die grösste Bestrebung der Einbildungskraft in Darstellung der Einheit für die Grössenschätzung eine Beziehung auf etwas Absolut-Grosses, folglich auch eine Beziehung auf das Gesetz der Vernunft, dieses allein zum obersten Maass der Grössen anzunehmen. Also ist die innere Wahrnehmung der Unangemessenheit alles sinnlichen Maassstabes zur Grössenschätzung der Vernunft eine Uebereinstimmung mit Gesetzen derselben, und eine Unlust, welche das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung in uns rege macht, nach welcher es zweckmässig, mithin Lust ist, jeden Maassstab der Sinnlichkeit den Ideen des Verstandes unangemessen zu finden.

Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur *bewegt*; da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne derselben in *ruhiger* Contemplation ist. Diese Bewegung kann, (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erschütterung verglichen werden, d. i. mit einem schnellwechselnden Abstossen und Anziehen ebendesselben Objects. Das Ueberschwengliche für die Einbildungskraft, (bis zu

[1] 1. Ausg. „Grössenschätzung für die durch die Vernunft“ [2] 1. Ausg. „zu“

welchem sie in der Auffassung der Anschauung getrieben wird,) ist gleichsam ein Abgrund, worin sie sich selbst zu verlieren fürchtet; aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Uebersinnlichen nicht überschwenglich, sondern gesetzmässig, eine solche Bestrebung der Einbildungskraft hervorzubringen; mithin in eben dem Maasse wiederum anziehend, als es für die blose Sinnlichkeit abstossend war. Das Urtheil selber bleibt aber hiebei immer nur ästhetisch, weil es, ohne einen bestimmten Begriff vom Objecte zum Grunde zu haben, blos das subjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) selbst durch ihren Contrast als harmonisch vorstellt. Denn sowie Einbildungskraft und Verstand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen Einbildungskraft und Vernunft hier[1] durch ihren Widerstreit subjective Zweckmässigkeit der Gemüthskräfte hervor; nämlich ein Gefühl, dass wir reine selbstständige Vernunft haben, oder[2] ein Vermögen der Grössenschätzung, dessen Vorzüglichkeit durch nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Grössen (sinnlicher Gegenstände) selbst unbegrenzt ist.

Messung eines Raums (als Auffassung) ist zugleich Beschreibung desselben, mithin objective Bewegung in der Einbildung und ein Progressus; die Zusammenfassung der Vielheit in die Einheit nicht des Gedankens, sondern der Anschauung, mithin des Successiv-Aufgefassten in einen Augenblick, ist dagegen ein Regressus, der die Zeitbedingung im Progressus der Einbildungskraft wieder aufhebt und das Zugleichsein anschaulich macht. Sie ist also, (da die Zeitfolge eine Bedingung des innern Sinnes und einer Anschauung ist,) eine subjective Bewegung der Einbildungskraft, wodurch sie dem inneren Sinne Gewalt anthut, die desto merklicher sein muss, je grösser das Quantum ist, welches die Einbildungskraft in eine Anschauung zusammenfasst. Die Bestrebung also, ein Maass für Grössen in eine einzelne Anschauung aufzunehmen, welches aufzufassen merkliche Zeit erfordert, ist eine Vorstellungsart, welche, subjectiv betrachtet, zweckwidrig, objectiv aber, als zur Grössenschätzung erforderlich, mithin zweckmässig ist; wobei aber doch ebendieselbe Gewalt, die dem Subjecte durch die Einbildungskraft widerfährt, für die ganze Bestimmung des Gemüths als zweckmässig beurtheilt wird.

Die Qualität des Gefühls des Erhabenen ist, dass sie ein Gefühl

---

[1] „hier" Zusatz der 2. Ausg. [2] „oder" Zusatz der 2. Ausg.

der Unlust über das ästhetische Beurtheilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmässig vorgestellt wird; welches dadurch möglich ist, dass das eigene Unvermögen das Bewusstsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjects entdeckt, und das Gemüth das Letztere nur durch das Erstere ästhetisch beurtheilen kann.

In der logischen Grössenschätzung ward die Unmöglichkeit, durch den Progressus der Messung der Dinge der Sinnenwelt in Zeit und Raum jemals zur absoluten Totalität zu gelangen, für objectiv, d. i. eine Unmöglichkeit, das Unendliche als ganz gegeben zu denken, und nicht als blos subjectiv, d. i. als Unvermögen, es zu fassen, erkannt; weil da auf den Grad der Zusammenfassung in eine Anschauung, als Maass, gar nicht gesehen wird, sondern alles auf einen Zahlbegriff ankommt. Allein in einer ästhetischen Grössenschätzung muss der Zahlbegriff wegfallen oder verändert werden, und die Comprehension der Einbildungskraft zur Einheit des Maasses, (mithin mit Vermeidung der Begriffe von einem Gesetze der successiven Erzeugung der Grössenbegriffe) ist allein für sie zweckmässig. — Wenn nun eine Grösse beinahe das Aeusserste unseres Vermögens der Zusammenfassung in eine Anschauung erreicht, und die Einbildungskraft doch durch Zahlgrössen, (für die wir uns unseres Vermögens als unbegrenzt bewusst sind,) zur ästhetischen Zusammenfassung in eine grössere Einheit aufgefordert wird, so fühlen wir uns im Gemüth als ästhetisch in Grenzen eingeschlossen; aber die Unlust wird doch in Hinsicht auf die nothwendige Erweiterung der Einbildungskraft zur Angemessenheit mit dem, was in unserm Vermögen der Vernunft unbegrenzt ist, nämlich der Idee des absoluten Ganzen, mithin die Unzweckmässigkeit des Vermögens der Einbildungskraft für Vernunftideen und deren Erweckung doch als zweckmässig vorgestellt. Eben dadurch wird aber das ästhetische Urtheil selbst subjectiv-zweckmässig für die Vernunft als Quell der Ideen, d. i. einer solchen intellectuellen Zusammenfassung, für die alle ästhetische klein ist, und der Gegenstand wird als erhaben mit einer Lust aufgenommen, die nur vermittelst einer Unlust möglich ist.

B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur.

§. 28.

Von der Natur als einer Macht.

Macht ist ein Vermögen, welches grossen Hindernissen überlegen ist. Ebendieselbe heisst eine Gewalt, wenn sie auch dem Widerstande dessen, was selbst Macht besitzt, überlegen ist. Die Natur im ästhetischen Urtheile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben.

Wenn von uns die Natur dynamisch als erhaben beurtheilt werden soll, so muss sie als Furcht erregend vorgestellt werden, (obgleich nicht umgekehrt jeder Furcht erregende Gegenstand in unserm ästhetischen Urtheile erhaben gefunden wird.) Denn in der ästhetischen Beurtheilung (ohne Begriff) kann die Ueberlegenheit über Hindernisse nur nach der Grösse des Widerstandes beurtheilt werden. Nun ist aber das, welchem wir zu widerstehen bestrebt sind, ein Uebel, und wenn wir unser Vermögen demselben nicht gewachsen finden, ein Gegenstand der Furcht. Also kann für die ästhetische Urtheilskraft die Natur nur sofern als Macht, mithin dynamisch-erhaben gelten, sofern sie als Gegenstand der Furcht betrachtet wird.

Man kann aber einen Gegenstand als furchtbar betrachten, ohne sich vor ihm zu fürchten, wenn wir ihn nämlich so beurtheilen, dass wir uns blos den Fall denken, da wir ihm etwa Widerstand thun wollten, und dass alsdann aller Widerstand bei weitem vergeblich sein würde. So fürchtet der Tugendhafte Gott, ohne sich vor ihm zu fürchten, weil er ihm und seinen Geboten widerstehen zu wollen, sich als keinen von ihm besorglichen Fall denkt. Aber auf jeden solchen Fall, den er als an sich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar.

Wer sich fürchtet, kann über das Erhabene der Natur gar nicht urtheilen, so wenig als der, welcher durch Neigung und Appetit eingenommen ist, über das Schöne. Jener[1] flieht den Anblick eines Gegenstandes, der ihm Scheu[2] einjagt; und es ist unmöglich, an einem Schrecken, der ernstlich gemeint wäre, Wohlgefallen zu finden. Daher ist die Annehmlichkeit aus dem Aufhören einer Beschwerde das Frohsein. Dieses

[1] 1. Ausg. „Er“ [2] 1. Ausg. „ihm diesen Scheu“

aber, wegen der Befreiung von einer Gefahr, ist ein Frohsein mit dem Vorsatze, sich derselben nie mehr auszusetzen; ja man mag an jene Empfindung nicht einmal gerne zurückdenken, weit gefehlt, dass man die Gelegenheit dazu selbst aufsuchen sollte.

Kühne überhangende, gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich aufthürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulcane in ihrer ganzen zerstörenden Gewalt, Orcane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ocean in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses u. dgl. machen unser Vermögen zu widerstehen, in Vergleichung mit ihrer Macht, zur unbedeutenden Kleinigkeit. Aber ihr Anblick wird nur um desto anziehender, je furchtbarer er ist, wenn wir uns nur in Sicherheit befinden; und wir nennen diese Gegenstände gern erhaben, weil sie die Seelenstärke über ihr gewöhnliches Mittelmaass erhöhen und ein Vermögen zu widerstehen von ganz anderer Art in uns entdecken lassen, welches uns Muth macht, uns mit der scheinbaren Allgewalt der Natur messen zu können.

Denn so wie wir zwar an der Unermesslichkeit der Natur und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens, einen der ästhetischen Grössenschätzung ihres **Gebiets** proportionirten Maassstab zu nehmen, unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Maassstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserem Gemüthe eine Ueberlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermesslichkeit fanden; so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische[1] Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurtheilen, und eine Ueberlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz anderer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur ausser uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschlichkeit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müsste. Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urtheile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist,) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind, (Güter, Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht, (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen

[1] „physische" Zusatz der 2. Ausg.

sind,) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt ansehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heisst die Natur hier erhaben, blos weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüth die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.

Diese Selbstschätzung verliert dadurch nichts, dass wir uns sicher sehen müssen, um dieses begeisternde Wohlgefallen zu empfinden; mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernst ist, es auch, (wie es scheinen möchte,) mit der Erhabenheit unseres Geistesvermögens eben so wenig Ernst sein möchte. Denn das Wohlgefallen betrifft hier nur die sich in solchem Falle entdeckende Bestimmung unseres Vermögens, so wie die Anlage zu demselben in unserer Natur ist; indessen dass die Entwickelung und Uebung desselben uns überlassen und obliegend bleibt. Und hierin ist Wahrheit; so sehr sich auch der Mensch, wenn er seine Reflexion bis dahin erstreckt, seiner gegenwärtigen wirklichen Ohnmacht bewusst sein mag.

Dieses Princip scheint zwar zu weit hergeholt und vernünftelt, mithin für ein ästhetisches Urtheil überschwenglich zu sein; allein die Beobachtung des Menschen beweiset das Gegentheil, und dass es den gemeinsten Beurtheilungen zum Grunde liegen kann, ob man sich gleich desselben nicht immer bewusst ist. Denn was ist das, was selbst dem Wilden ein Gegenstand der grössten Bewunderung ist? Ein Mensch, der nicht erschrickt, der sich nicht fürchtet, also der Gefahr nicht weicht, zugleich aber mit völliger Ueberlegung rüstig zu Werke geht. Auch im allergesittetsten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur dass man noch dazu verlangt, dass er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmuth, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigene Person beweise; eben darum, weil daran die Unbezwinglichkeit seines Gemüths durch Gefahr erkannt wird. Daher mag man noch so viel in der Vergleichung des Staatsmanns mit dem Feldherrn über die Vorzüglichkeit der Achtung, die einer vor dem andern verdient, streiten; das ästhetische Urtheil entscheidet für den letztern. Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig

darunter hat behaupten können; da hingegen ein langer Frieden den blosen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.

Wider diese Auflösung des Begriffs des Erhabenen, sofern dieses der Macht beigelegt wird, scheint zu streiten, dass wir Gott im Ungewitter, im Sturm, im Erdbeben u. dgl. als im Zorn, zugleich aber auch in seiner Erhabenheit sich darstellend vorstellig zu machen pflegen, wobei doch die Einbildung einer Ueberlegenheit unseres Gemüths über die Wirkungen und, wie es scheint, gar über die Absichten einer solchen Macht, Thorheit und Frevel zugleich sein würde. Hier scheint kein Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Natur, sondern vielmehr Unterwerfung, Niedergeschlagenheit und Gefühl der gänzlichen Ohnmacht die Gemüthsstimmung zu sein, die sich für die Erscheinung eines solchen Gegenstandes schickt, und auch gewöhnlichermassen mit der Idee desselben bei dergleichen Naturbegebenheit verbunden zu sein pflegt. In der Religion überhaupt scheint Niederwerfen, Anbetung mit niederhängendem Haupte, mit zerknirschten angstvollen Gebehrden und Stimmen das einzig schickliche Benehmen in Gegenwart der Gottheit zu sein, welches daher auch die meisten Völker angenommen haben und noch beobachten. Allein diese Gemüthsstimmung ist auch bei weitem nicht mit der Idee der Erhabenheit einer Religion und ihres Gegenstandes an sich und nothwendig verbunden. Der Mensch, der sich wirklich fürchtet, weil er dazu in sich Ursache findet, indem er sich bewusst ist, mit seiner verwerflichen Gesinnung wider eine Macht zu verstossen, deren Wille unwiderstehlich und zugleich gerecht ist, befindet sich gar nicht in der[1] Gemüthsverfassung, um die göttliche Grösse zu bewundern, wozu eine Stimmung zur ruhigen Contemplation und ganz freies[2] Urtheil erforderlich ist. Nur alsdann, wenn er sich seiner aufrichtigen gottgefälligen Gesinnung bewusst ist, dienen jene Wirkungen der Macht, in ihm die Idee der Erhabenheit dieses Wesens zu erwecken, sofern er eine dessen Willen gemässe Erhabenheit der Gesinnung bei sich selbst erkennt,[3] und dadurch über die Furcht vor solchen Wirkungen der Natur, die er nicht als Ausbrüche seines Zorns ansieht, erhoben wird. Selbst die Demuth, als unnachsichtliche Beurtheilung seiner Mängel, die sonst,

---

[1] 1. Ausg. „ist in gar keiner“ [2] 1. Ausg. „zwangfreies“ [3] 1. Ausg. „sofern er einer seinem Willen gemässen Erhabenheit der Gesinnung an ihm selbst bewusst ist,“

beim Bewusstsein guter Gesinnungen, leicht mit der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur bemäntelt werden könnten, ist eine erhabene Gemüthsstimmung, sich willkührlich dem Schmerze der Selbstverweise zu unterwerfen, um die Ursache dazu nach und nach zu vertilgen. Auf solche Weise unterscheidet sich innerlich Religion von Superstition; welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüthe gründet; woraus denn freilich nichts, als Gunstbewerbung und Einschmeichelung, statt einer Religion des guten Lebenswandels entspringen kann.

Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserm Gemüthe enthalten, sofern wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur, (sofern sie auf uns einfliesst,) ausser uns überlegen zu sein uns bewusst werden können. Alles, was dieses Gefühl in uns erregt, wozu die Macht der Natur gehört, welche unsere Kräfte auffordert, heisst alsdenn, (obzwar uneigentlich) erhaben; und nur unter der Voraussetzung dieser Idee in uns und in Beziehung auf sie sind wir fähig, zur Idee der Erhabenheit desjenigen Wesens zu gelangen, welches nicht blos durch seine Macht, die es in der Natur beweiset, innige Achtung in uns wirkt, sondern noch mehr durch das Vermögen, welches in uns gelegt ist, jene ohne Furcht zu beurtheilen und unsere Bestimmung als über dieselbe erhaben zu denken.

§. 29.

Von der Modalität des Urtheils über das Erhabene der Natur.

Es gibt unzählige Dinge der schönen Natur, worüber wir Einstimmigkeit des Urtheils mit dem unsrigen Jedermann geradezu ansinnen und auch, ohne sonderlich zu fehlen, erwarten können; aber mit unserm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir uns nicht so leicht Eingang bei Andern versprechen. Denn es scheint eine bei weitem grössere Cultur nicht blos der ästhetischen Urtheilskraft, sondern auch der Erkenntnissvermögen, die ihr zum Grunde liegen, erforderlich zu sein, um über diese Vorzüglichkeit der Naturgegenstände ein Urtheil fällen zu können.

Die Stimmung des Gemüths zum Gefühl des Erhabenen erfordert

eine Empfänglichkeit desselben für Ideen; denn eben in der Unangemessenheit der Natur zu den letztern, mithin nur unter der Voraussetzung[1] derselben, und der Anspannung der Einbildungskraft, die Natur als ein Schema für die letzteren zu behandeln, besteht das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist; weil es eine Gewalt ist, welche die Vernunft auf jene ausübt, nur um sie ihrem eigentlichen Gebiete (dem praktischen) angemessen zu erweitern und sie auf das Unendliche hinaussehen zu lassen, welches für jene ein Abgrund ist. In der That wird ohne Entwickelung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, erhaben nennen, dem rohen Menschen blos abschreckend vorkommen. Er wird an den Beweisthümern der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung und dem grossen Maassstabe ihrer Macht, wogegen die seinige in nichts verschwindet, lauter Mühseligkeit, Gefahr und Noth sehen, die den Menschen umgeben würden, der dahin gebannt wäre. So nannte der gute, übrigens verständige savoyische Bauer, (wie *Herr* VON SAUSSURE erzählt,) alle Liebhaber der Eisgebirge ohne Bedenken Narren. Wer weiss auch, ob er so ganz Unrecht gehabt hätte, wenn jener Beobachter die Gefahren, denen er sich hier aussetzte, blos, wie die meisten Reisenden pflegen, aus Liebhaberei, oder um dereinst pathetische Beschreibungen davon geben zu können, übernommen hätte? So aber war seine Absicht Belehrung der Menschen; und die seelenerhebende Empfindung hatte und gab der vortreffliche Mann den Lesern seiner Reisen in ihren Kauf obenein.

Darum aber, weil das Urtheil über das Erhabene der Natur Cultur bedarf, (mehr, als das über das Schöne,) ist es doch dadurch nicht eben von der Cultur zuerst erzeugt und etwa blos conventionsmässig in der Gesellschaft eingeführt; sondern es hat seine Grundlage in der menschlichen Natur, und zwar demjenigen, was man mit dem gesunden Verstande zugleich Jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der Anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d. i. zu dem Moralischen.[2]

Hierauf gründet sich nun die Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen, welche wir in diesem zugleich mit einschliessen. Denn so wie wir dem, der in der Beurtheilung eines Gegenstandes der Natur, welchen wir schön finden, gleichgültig ist, Mangel des Geschmacks vorwerfen; so sagen wir von dem,

[1] 1. Ausg. „unter dieser ihrer Voraussetzung“ [2] 1. Ausg. „d. i. den moralischen.“

der bei dem, was wir erhaben zu sein urtheilen, unbewegt bleibt, er habe kein Gefühl. Beides aber fordern wir von jedem Menschen, und setzen es auch, wenn er einige Cultur hat, an ihm voraus; nur mit dem Unterschiede, dass wir das Erstere, weil die Urtheilskraft darin die Einbildung blos auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, bezieht, geradezu von Jedermann, das Zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft, als Vermögen der Ideen bezieht, nur unter einer subjectiven Voraussetzung, (die wir aber Jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben,) fordern, nämlich der des moralischen Gefühls im Menschen[1] und hiemit auch diesem ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit beilegen.

In dieser Modalität der ästhetischen Urtheile, nämlich der angemassten Nothwendigkeit derselben, liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urtheilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Princip *a priori* kenntlich, und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzens, (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feineren Gefühls) begraben bleiben würden, um sie, und vermittelst ihrer die Urtheilskraft in die Klasse derer zu stellen, welche Principien *a priori* zum Grunde haben, als solche aber sie in die Transscendentalphilosophie hinüberzuziehen.

Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile.

In Beziehung auf das Gefühl der Lust ist ein Gegenstand entweder zum Angenehmen, oder Schönen, oder Erhabenen, oder Guten (schlechthin) zu zählen *(jucundum, pulchrum, sublime, honestum)*.

Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art, woher es auch kommen und wie specifisch-verschieden auch die Vorstellung (des Sinnes und der Empfindung, objectiv betrachtet) sein mag. Daher kommt es bei der Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize (zugleich und nach einander), und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an; und diese lässt sich also durch nichts, als die Quantität verständlich machen. Es cultivirt auch nicht, sondern gehört zum blosen Genusse. — Das Schöne erfordert dagegen die Vorstellung einer gewissen

[1] „im Menschen“ Zusatz der 2. Ausg.

Qualität des Objects, die sich auch verständlich machen und auf Begriffe bringen lässt, (wiewohl es im ästhetischen Urtheile darauf nicht gebracht wird;) und cultivirt, indem es zugleich auf Zweckmässigkeit im Gefühle der Lust Acht zu haben lehrt. — Das Erhabene besteht blos in der Relation, worin das Sinnliche in der Vorstellung der Natur für einen möglichen übersinnlichen Gebrauch desselben als tauglich beurtheilt wird. — Das Schlechthin-Gute, subjectiv nach dem Gefühle, welches es einflösst, beurtheilt, (das Object des moralischen Gefühls) als die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin-nöthigenden Gesetzes, unterscheidet sich vornehmlich durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, die nicht blos Anspruch, sondern auch Gebot des Beifalls für Jedermann in sich enthält, und gehört an sich zwar nicht für die ästhetische, sondern die reine intellectuelle Urtheilskraft; wird auch nicht in einem blos reflectirenden, sondern bestimmenden Urtheile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch diese Idee, und zwar eines Subjects, welches in sich an der Sinnlichkeit Hindernisse, zugleich aber Ueberlegenheit über dieselbe durch die Ueberwindung derselben als Modification seines Zustandes empfinden kann, d. i. das moralische Gefühl, ist doch mit der ästhetischen Urtheilskraft und deren formalen Bedingungen sofern verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht zugleich als ästhetisch, d. i. als erhaben, oder auch als schön vorstellig zu machen, ohne an seiner Reinigkeit einzubüssen; welches nicht stattfindet, wenn man es mit dem Gefühl des Angenehmen in natürliche Verbindung setzen wollte.

Wenn man das Resultat aus der bisherigen Exposition beiderlei ästhetischer Urtheile zieht, so würden sich daraus folgende kurze Erklärungen ergeben:

Schön ist das, was in der blosen Beurtheilung, (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dass es ohne alles Interesse gefallen müsse.

Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.

Beide, als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurtheilung, beziehen sich auf subjective Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zu Gunsten des contemplativen Verstandes, andererseits, wie

sie wider dieselbe, dagegen für die Zwecke[1] der praktischen Vernunft, und doch beide in demselben Subjecte vereinigt in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmässig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.

Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken.

Buchstäblich genommen und logisch betrachtet können Ideen nicht dargestellt werden. Aber wenn wir unser empirisches Vorstellungsvermögen (mathematisch oder dynamisch) für die Anschauung der Natur erweitern, so tritt unausbleiblich die Vernunft hinzu, als Vermögen der Independenz der absoluten Totalität, und bringt die, obzwar vergebliche Bestrebung des Gemüths hervor, die Vorstellung der Sinne diesen angemessen zu machen. Diese Bestrebung und das Gefühl der Unerreichbarkeit der Idee durch die Einbildungskraft ist selbst eine Darstellung der subjectiven Zweckmässigkeit unseres Gemüths im Gebrauche der Einbildungskraft für dessen übersinnliche Bestimmung, und nöthigt uns, subjectiv die Natur selbst in ihrer Totalität als Darstellung von etwas Uebersinnlichem zu denken, ohne diese Darstellung objectiv zu Stande bringen zu können.

Denn das werden wir bald inne, dass der Natur im Raume und in der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Grösse, ganz abgehe, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird. Eben dadurch werden wir auch erinnert, dass wir es nur mit einer Natur als Erscheinung zu thun haben, und die selbst noch als blose Darstellung einer Natur an sich, (welche die Vernunft in der Idee hat,) müsse angesehen werden. Diese Idee des Uebersinnlichen aber, die wir zwar nicht weiter bestimmen, mithin die Natur als Darstellung derselben nicht erkennen, sondern nur denken können, wird in uns durch einen Gegenstand erweckt, dessen ästhetische Beurtheilung die Einbildungskraft bis zu ihrer Grenze, es sei der Erweiterung (mathematisch), oder ihrer Macht über das Gemüth (dynamisch), anspannt, indem sie sich auf dem Gefühle einer Bestimmung desselben gründet, welche das Gebiet der ersteren gänzlich überschreitet (dem moralischen Gefühl), in Ansehung dessen

[1] 1. Ausg. „wie sie wider die Zwecke“

die Vorstellung des Gegenstandes als subjectiv-zweckmässig beurtheilt wird.

In der That lässt sich ein Gefühl für das Erhabene der Natur nicht wohl denken, ohne eine Stimmung des Gemüths, die der zum Moralischen ähnlich ist, damit zu verbinden; und obgleich die unmittelbare Lust am Schönen der Natur gleichfalls eine gewisse Liberalität der Denkungsart, d. i. Unabhängigkeit des Wohlgefallens vom blosen Sinnengenusse voraussetzt und cultivirt, so wird dadurch doch mehr die Freiheit im Spiele, als unter einem gesetzlichen Geschäfte vorgestellt, welches die ächte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen ist, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muss; nur dass im ästhetischen Urtheile über das Erhabene diese Gewalt durch die Einbildungskraft selbst, als durch ein Werkzeug der Vernunft, ausgeübt vorgestellt wird.

Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist daher auch nur negativ, (statt dessen das am Schönen positiv ist,) nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft durch sie selbst, indem sie nach einem andern Gesetze, als dem des empirischen Gebrauchs, zweckmässig bestimmt wird. Dadurch bekommt sie eine Erweiterung und Macht, welche grösser ist, als die, welche sie aufopfert, deren Grund aber ihr selbst verborgen ist, statt dessen sie die Aufopferung oder die Beraubung und zugleich die Ursache fühlt, der sie unterworfen wird. Die Verwunderung, die an Schreck grenzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tief beschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift, ist, bei der Sicherheit, worin er sich weiss, nicht wirkliche Furcht, sondern nur ein Versuch, uns mit der Einbildungskraft darauf einzulassen, um die Macht ebendesselben Vermögens zu fühlen, die dadurch erregte Bewegung des Gemüths mit dem Ruhestande desselben zu verbinden, und so der Natur in uns selbst, mithin auch der ausser uns, sofern sie auf das Gefühl unseres Wohlbefindens Einfluss haben kann, überlegen zu sein. Denn die Einbildungskraft nach dem Associationsgesetze macht unseren Zustand der Zufriedenheit physisch abhängig; aber ebendieselbe nach Principien des Schematismus der Urtheilskraft, (folglich sofern der Freiheit untergeordnet,) ist Werkzeug der Vernunft und ihrer Ideen, als solches aber eine Macht, unsere Unabhängigkeit gegen die Natureinflüsse zu behaupten, das, was nach der letzteren gross ist, als klein abzuwürdigen, und so das Schlechthin-Grosse

nur in seiner (des Subjects) eigenen Bestimmung zu setzen. Diese Reflexion der ästhetischen Urtheilskraft, zur Angemessenheit mit der Vernunft (nur ohne einen bestimmten Begriff derselben) zu erheben, stellt den Gegenstand, selbst durch die objective Unangemessenheit der Einbildungskraft in ihrer grössten Erweiterung für die Vernunft (als Vermögen der Ideen) dennoch als subjectiv-zweckmässig vor.

Man muss hier überhaupt darauf Acht haben, was oben schon erinnert worden ist, dass in der transscendentalen Aesthetik der Urtheilskraft lediglich von reinen ästhetischen Urtheilen die Rede sein müsse, folglich die Beispiele nicht von solchen schönen oder erhabenen Gegenständen der Natur hergenommen werden dürfen, die den Begriff von einem Zwecke voraussetzen; denn alsdann würde es entweder teleologische, oder sich auf blosen Empfindungen eines Gegenstandes (Vergnügen oder Schmerz) gründende, mithin im ersteren Falle nicht ästhetische, im zweiten nicht blose formale Zweckmässigkeit sein. Wenn man also den Anblick des bestirnten Himmels erhaben nennt, so muss man der Beurtheilung desselben nicht Begriffe von Welten, durch vernünftige Wesen bewohnt, und nun die hellen Punkte, womit wir den Raum über uns erfüllt sehen, als ihre Sonnen in sehr zweckmässig für sie gestellten Kreisen bewegt, zum Grunde legen, sondern blos, wie man ihn sieht, als ein weites Gewölbe, das alles befasst; und blos unter dieser Vorstellung müssen wir die Erhabenheit setzen, die ein reines ästhetisches Urtheil diesem Gegenstande beilegt. Ebenso den Anblick des Oceans nicht so, wie wir, mit allerlei Kenntnissen, (die aber nicht in der unmittelbaren Anschauung enthalten sind,) bereichert ihn denken; etwa als ein weites Reich von Wassergeschöpfen, als den grossen Wasserschatz für die Ausdünstungen, welche die Luft mit Wolken zum Behuf der Länder beschwängern, oder auch als ein Element, das zwar Welttheile von einander trennt, gleichwohl aber die grösste Gemeinschaft unter ihnen möglich macht; denn[1] das gibt lauter teleologische Urtheile; sondern man muss den Ocean blos, wie die Dichter es thun, nach dem, was der Augenschein zeigt, etwa, wenn er in Ruhe betrachtet wird, als einen klaren Wasserspiegel, der blos vom Himmel begrenzt ist, aber ist er unruhig, wie einen alles zu verschlingen drohenden Abgrund, dennoch erhaben finden können. Eben das ist von dem Erhabenen und Schönen in der Menschengestalt zu sagen, wo wir nicht auf Begriffe der Zwecke, wozu alle seine

[1] 1. Ausg. „möglich macht, vorstellen; denn“ u. s. w.

Gliedmassen da sind, als Bestimmungsgründe des Urtheils zurücksehen und die Zusammenstimmung mit ihnen auf unser, (alsdann nicht mehr reines) ästhetisches Urtheil nicht einfliessen lassen müssen, obgleich, dass sie jenen nicht widerstreiten, freilich eine nothwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallens ist. Die ästhetische Zweckmässigkeit ist die Gesetzmässigkeit der Urtheilskraft in ihrer Freiheit. Das Wohlgefallen an dem Gegenstande hängt von der Beziehung ab, in welcher wir die Einbildungskraft setzen wollen; nur dass sie für sich selbst das Gemüth in freier Beschäftigung unterhalte. Wenn dagegen etwas Anderes, es sei Sinnenempfindung, oder Verstandesbegriff, das Urtheil bestimmt, so ist es zwar gesetzmässig, aber nicht das Urtheil einer freien Urtheilskraft.

Wenn man also von intellectueller Schönheit oder Erhabenheit spricht, so sind erstlich diese Ausdrücke nicht ganz richtig, weil es ästhetische Vorstellungsarten sind, die, wenn wir blos reine Intelligenzen wären, (oder uns auch in Gedanken in diese Qualität versetzen,) in uns gar nicht anzutreffen sein würden; zweitens, obgleich beide, als Gegenstände eines intellectuellen (moralischen) Wohlgefallens, zwar sofern mit dem ästhetischen vereinbar sind, als sie auf keinem Interesse beruhen, so sind sie doch darin wiederum mit diesem schwer zu vereinigen, weil sie ein Interesse bewirken sollen, welches, wenn die Darstellung zum Wohlgefallen in der ästhetischen Beurtheilung zusammenstimmen soll, in dieser niemals anders, als durch ein Sinneninteresse, welches man damit in der Darstellung verbindet, geschehen würde, wodurch aber der intellectuellen Zweckmässigkeit Abbruch geschieht und sie verunreinigt wird.

Der Gegenstand eines reinen und unbedingten intellectuellen Wohlgefallens ist das moralische Gesetz in seiner Macht, die es in uns über alle und jede vor ihm vorhergehende Triebfedern des Gemüths ausübt; und da diese Macht sich eigentlich nur durch Aufopferungen ästhetisch kenntlich macht, (welches eine Beraubung, obgleich zum Behuf der innern Freiheit ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen in uns aufdeckt;) so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellectuellen aber betrachtet positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt, dass das intellectuelle, an sich selbst zweckmässige (das Moralisch-) Gute, ästhetisch beurtheilt, nicht sowohl schön, als vielmehr

erhaben vorgestellt werden müsse, so dass es mehr das Gefühl der Achtung, (welches den Reiz verschmäht,) als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut, zu jenem Guten zusammenstimmt. Umgekehrt, wird auch das, was wir in der Natur ausser uns, oder auch in uns, (z. B. gewisse Affecten,) erhaben nennen, nur als eine Macht des Gemüths, sich über gewisse Hindernisse[1] der Sinnlichkeit durch moralische Grundsätze zu schwingen, vorgestellt und dadurch interessant werden.

Ich will bei dem Letzteren etwas verweilen. Die Idee des Guten mit Affect heisst der Enthusiasmus. Dieser Gemüthszustand scheint erhaben zu sein, dermassen, dass man gemeiniglich vorgibt, ohne ihn könne nichts Grosses ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect* blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen.[2] Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Aesthetisch gleichwohl ist der Enthusiasmus erhaben, weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen. Aber, (welches befremdlich scheint,) selbst Affectlosigkeit *(apatheia, phlegma in significatu bono)* eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf weit vorzüglichere Art erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft auf ihrer Seite hat. Eine dergleichen Gemüthsart heisst allein edel; welcher Ausdruck nachher auch auf Sachen, z. B. Gebäude, ein Kleid, Schreibart, körperlichen Anstand u. dgl. angewandt wird, wenn diese nicht sowohl Verwunderung, (Affect in

* Affecten sind von Leidenschaften specifisch unterschieden. Jene beziehen sich blos auf das Gefühl; diese gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkühr durch Grundsätze erschweren oder unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt; so ist der Unwille, als Zorn, ein Affect; aber als Hass (Rachgier), eine Leidenschaft. Die letztere kann niemals und in keinem Verhältniss erhaben genannt werden; weil im Affect die Freiheit des Gemüths zwar gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben wird.

[1] 1. Ausg. „über die Hindernisse" [2] 1. Ausg. „unvermögend macht, sich nach freier Ueberlegung durch Grundsätze zu bestimmen."

der Vorstellung der Neuigkeit, welche die Erwartung übersteigt,) als Bewunderung, (eine Verwunderung, die beim Verlust der Neuigkeit nicht aufhört,) erregt, welches geschieht, wenn Ideen in ihrer Darstellung unabsichtlich und ohne Kunst zum ästhetischen Wohlgefallen zusammenstimmen.

Ein jeder Affect von der **wackeren** Art, (der nämlich das Bewusstsein unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden *(animi strenui)* rege macht,) ist ästhetisch-erhaben, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung, (nämlich die entrüstete, nicht aber die verzagte.) Der Affect von der **schmelzenden** Art aber, (welcher die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust *(animum languidum)* macht,) hat nichts Edles an sich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden. Daher sind die Rührungen, welche bis zum Affect stark werden können, auch sehr verschieden. Man hat muthige, man hat zärtliche Rührungen. Die letztern, wenn sie bis zum Affect steigen, taugen gar nichts; der Hang dazu heisst die Empfindelei. Ein theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, oder auf den wir uns, wenn er erdichtete Uebel betrifft, bis zur Täuschung durch die Phantasie, als ob es wirkliche wären, vorsätzlich einlassen, beweiset und macht eine weise, aber zugleich schwache Seele, die eine schöne Seite zeigt, und zwar phantastisch, aber nicht einmal enthusiastisch genannt werden kann. Romane, weinerliche Schauspiele, schale Sittenvorschriften, die mit (obzwar fälschlich) sogenannten edlen Gesinnungen tändeln, in der That aber das Herz welk und für die strenge Vorschrift der Pflicht unempfindlich, aller Achtung für die Würde der Menschheit in unserer Person und das Recht der Menschen, (welches ganz etwas Anderes, als ihre Glückseligkeit ist,) und überhaupt aller festen Grundsätze unfähig machen; selbst ein Religionsvortrag, welcher kriechende, niedrige Gunstbewerbung und Einschmeichelung empfiehlt, die alles Vertrauen auf eigenes Vermögen zum Widerstande gegen das Böse in uns aufgibt, statt der rüstigen Entschlossenheit, die Kräfte, die uns bei aller unserer Gebrechlichkeit doch noch übrig bleiben, zu Ueberwindung der Neigungen zu versuchen; die falsche Demuth, welche in der Selbstverachtung, in der winselnden erheuchelten Reue und einer blos leidenden Gemüthsfassung die Art setzt, wie man allein dem höchsten Wesen gefällig werden könne, vertragen sich nicht einmal mit dem, was zur Schönheit, weit weniger aber noch mit dem, was zur Erhabenheit der Gemüthsart gezählt werden könnte.

Aber auch stürmische Gemüthsbewegungen, sie mögen nun unter dem Namen der Erbauung mit Ideen der Religion, oder als blos zur Cultur gehörig mit Ideen, die ein gesellschaftliches Interesse enthalten, verbunden werden, können, so sehr sie auch die Einbildungskraft spannen, keineswegs auf die Ehre einer erhabenen Darstellung Anspruch machen, wenn sie nicht eine Gemüthsstimmung zurücklassen, die, wenngleich nur indirect, auf das Bewusstsein seiner Stärke und Entschlossenheit zu dem, was reine intellectuelle Zweckmässigkeit bei sich führt, (dem Uebersinnlichen,) Einfluss hat. Denn sonst gehören alle diese Rührungen nur zur Motion, welche man der Gesundheit wegen gerne hat. Die angenehme Mattigkeit, welche auf eine solche Rüttelung durch das Spiel der Affecten folgt, ist ein Genuss des Wohlbefindens aus dem hergestellten Gleichgewichte der mancherlei Lebenskräfte in uns, welcher am Ende auf dasselbe hinausläuft, als derjenige, den die Wollüstlinge des Orients so behaglich finden, wenn sie ihren Körper gleichsam durchkneten und alle ihre Muskeln und Gelenke sanft drücken und biegen lassen; nur das dort das bewegende Princip grösstentheils in uns, hier hingegen gänzlich ausser uns ist. Da glaubt sich nun Mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebauet (kein System guter Maximen) ist; oder durch ein Trauerspiel gebessert, der blos über glücklich vertriebene Langweile froh ist. Also muss das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellectuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen.

Man darf nicht besorgen, dass das Gefühl des Erhabenen durch eine dergleichen abgezogene Darstellungsart, die in Ansehung des Sinnlichen gänzlich negativ wird, verlieren werde; denn die Einbildungskraft, ob sie zwar über das Sinnliche hinaus nichts findet, woran sie sich halten kann, fühlt sich doch auch eben durch diese Wegschaffung der Schranken derselben unbegrenzt; und jene Absonderung ist also eine Darstellung des Unendlichen, welche zwar eben darum niemals anders, als blos negative Darstellung sein kann, die aber doch die Seele erweitert. Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: du sollst dir kein Bildniss machen, noch irgend ein Gleichniss, weder dessen, was im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erden ist u. s. w. Dieses Gebot allein kann den Enthusiasmus erklären, den das jüdische Volk in seiner gesitteten Periode für seine Religion fühlte, wenn es sich mit andern Völkern verglich, oder denjenigen Stolz, den der Mohamme-

dismus einflösst. Ebendasselbe gilt auch von der Vorstellung des moralischen Gesetzes und der Anlage zur Moralität in uns. Es ist eine ganz irrige Besorgniss, dass, wenn man sie alles dessen beraubt, was sie den Sinnen empfehlen kann, sie alsdann keine andere, als kalte leblose Billigung und keine bewegende Kraft oder Rührung bei sich führen würde. Es ist gerade umgekehrt; denn da, wo nun die Sinne nichts mehr vor sich sehen, und die unverkennliche und unauslöschliche Idee der Sittlichkeit dennoch übrig bleibt, würde es eher nöthig sein, den Schwung einer unbegrenzten Einbildungskraft zu mässigen, um ihn nicht bis zum Enthusiasmus steigen zu lassen, als, aus Furcht vor Kraftlosigkeit dieser Ideen, für sie in Bildern und kindischem Apparat Hülfe zu suchen. Daher haben auch Regierungen gerne erlaubt, die Religion mit dem letztern Zubehör reichlich versorgen zu lassen, und so dem Unterthan die Mühe, zugleich aber auch das Vermögen zu benehmen gesucht, seine Seelenkräfte über die Schranken auszudehnen, die man ihm willkührlich setzen, und wodurch man ihn, als blos passiv, leichter behandeln kann.

Diese reine, seelenerhebende, blos negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenzen der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener blos negativ ist. Denn die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab; das moralische Gesetz aber ist an sich selbst in uns hinreichend und ursprünglich bestimmend, so dass es nicht einmal erlaubt, uns nach einem Bestimmungsgrunde ausser demselben umzusehen. Wenn der Enthusiasmus mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grüblerisch lächerlich ist. Im Enthusiasmus, als Affect, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eingewurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Der erstere ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zerrüttet.

Einfalt (kunstlose Zweckmässigkeit) ist gleichsam der Stil der Natur im Erhabenen, und so auch der Sittlichkeit, welche eine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns, selbst was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können.

Noch ist anzumerken, dass, obgleich das Wohlgefallen am Schönen ebensowohl, als das am Erhabenen, nicht allein durch allgemeine Mittheilbarkeit unter den anderen ästhetischen Beurtheilungen kenntlich unterschieden ist, sondern auch durch diese Eigenschaft, in Beziehung auf Gesellschaft, (in der es sich mittheilen lässt,) ein Interesse bekommt, gleichwohl doch auch die Absonderung von aller Gesellschaft als etwas Erhabenes angesehen werde, wenn sie auf Ideen beruht, welche über alles sinnliche Interesse hinwegsehen. Sich selbst genug sein, mithin Gesellschaft nicht bedürfen, ohne doch ungesellig zu sein, d. i. sie zu fliehen, ist etwas dem Erhabenen sich Näherndes, so wie jede Ueberhebung von Bedürfnissen. Dagegen ist Menschen zu fliehen, aus Misanthropie, weil man sie anfeindet, oder aus Anthropophobie (Menschenscheu), weil man sie als seine Feinde fürchtet, theils hässlich, theils verächtlich. Gleichwohl gibt es eine (sehr uneigentlich sogenannte) Misanthropie, wozu die Anlage sich mit dem Alter in vieler wohldenkenden Menschen Gemüth einzufinden pflegt, welche zwar, was das Wohlwollen betrifft, philanthropisch genug ist, aber vom Wohlgefallen an Menschen durch eine lange traurige Erfahrung weit abgebracht ist; wovon der Hang zur Eingezogenheit, der phantastische Wunsch auf einem entlegenen Landsitze, oder auch (bei jungen Personen) die erträumte Glückseligkeit auf einem, der übrigen Welt unbekannten Eilande, mit einer kleinen Familie, seine Lebenszeit zubringen zu können, welche die Romanschreiber oder Dichter der Robinsonaden so gut zu nutzen wissen, Zeugniss gibt. Falschheit, Undankbarkeit, Ungerechtigkeit, das Kindische in den von uns selbst für wichtig und gross gehaltenen Zwecken, in deren Verfolgung sich Menschen selbst unter einander alle erdenkliche Uebel anthun, stehen mit der Idee dessen, was sie sein könnten, wenn sie wollten, so im Widerspruch, und sind dem lebhaften Wunsche, sie besser zu sehen, so sehr entgegen, dass, um sie nicht zu hassen, da man sie nicht lieben kann, die Verzichtthuung auf alle gesellschaftliche Freuden nur ein kleines Opfer zu sein scheint. Diese Traurigkeit, nicht über die Uebel, welche das Schicksal über andere Menschen verhängt, (wovon die Sympathie Ursache ist,) sondern die sie sich selbst anthun, (welche auf der Antipathie in Grundsätzen beruht,) ist, weil sie auf Ideen beruht, erhaben, indessen dass die erstere allenfalls nur für schön gelten kann. — Der eben so geistreiche, als gründliche Saussure sagt in der Beschreibung seiner Alpenreisen von Bonhomme, einem der savoyischen Gebirge: „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmackte

Traurigkeit.“ Er kannte daher doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflösst, in die sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören, noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirthbar sein muss, dass sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. — Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, dass auch Betrübniss, (nicht niedergeschlagene Traurigkeit,) zu den rüstigen Affecten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat; wenn sie aber auf Sympathie gegründet und, als solche, auch liebenswürdig ist, sie blos zu den schmelzenden Affecten gehöre, um dadurch auf die Gemüthsstimmung, die nur im ersten Falle erhaben ist, aufmerksam zu machen.

Man kann mit der jetzt durchgeführten transscendentalen Exposition der ästhetischen Urtheile nun auch die physiologische, wie sie ein Burke und viele scharfsinnige Männer unter uns bearbeitet haben, vergleichen, um zu sehen, wohin eine blos empirische Exposition des Erhabenen und Schönen führe. Burke *, der in dieser Art der Behandlung als der vornehmste Verfasser genannt zu werden verdient, bringt auf diesem Wege (S. 223 seines Werkes) heraus: „dass das Gefühl des Erhabenen sich auf dem Triebe zur Selbsterhaltung und auf Furcht, d. i. einem Schmerze gründe, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die, da sie die feineren oder gröberen Gefässe von gefährlichen und beschwerlichen Verstopfungen reinigen, im Stande sind, angenehme Empfindungen zu erregen, zwar nicht Lust, sondern eine Art von wohlgefälligem Schauer, eine gewisse Ruhe, die mit Schrecken vermischt ist.“ Das Schöne, welches er auf Liebe gründet, (wovon er doch die Begierde abgesondert wissen will,) führt er (S. 251—252) auf „die Nachlassung, Losspannung und Erschlaffung der Fibern des Körpers, mithin eine Erweichung, Auflösung, Ermattung, ein Hinsinken, Hinsterben, Wegschmelzen vor Vergnügen“ hinaus. Und nun bestätigt er diese Erklärungsart nicht allein durch Fälle, in denen die Einbildungskraft in Verbindung mit dem Ver-

---

* Nach der deutschen Uebersetzung seiner Schrift: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen. Riga, bei Hartknoch, 1773.

stande, sondern sogar mit Sinnesempfindung, in uns das Gefühl des Schönen sowohl, als des Erhabenen erregen könne. — Als psychologische Bemerkungen sind diese Zergliederungen der Phänomene unseres Gemüths überaus schön, und geben reichen Stoff zu den beliebtesten Nachforschungen der empirischen Anthropologie. Es ist auch nicht zu leugnen, dass alle Vorstellungen in uns, sie mögen objectiv blos sinnlich, oder ganz intellectuel sein, doch subjectiv mit Vergnügen oder Schmerz, so unmerklich beides auch sein mag, verbunden werden können, (weil sie insgesammt das Gefühl des Lebens afficiren, und keine derselben, sofern als sie Modification des Subjects ist, indifferent sein kann;) sogar, dass, wie Epikur behauptete, immer Vergnügen[1] und Schmerz zuletzt doch körperlich sei, es mag nun von[2] der Einbildung, oder gar von Verstandesvorstellungen anfangen, weil das Leben ohne Gefühl des körperlichen Organs blos Bewusstsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte sei; weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen ausser demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.

Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dass dieser durch Reiz oder durch Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, zu dem ästhetischen Urtheile, was wir fällen, beizustimmen; denn darüber befragt ein Jeder mit Recht nur seinen Privatsinn. Alsdann aber hört auch alle Censur des Geschmacks gänzlich auf; man müsste denn das Beispiel, welches Andere durch die zufällige Uebereinstimmung ihrer Urtheile geben, zum Gebot des Beifalls für uns machen, wider welches Princip wir uns doch vermuthlich sträuben und auf das natürliche Recht berufen würden, das Urtheil, welches auf dem unmittelbaren Gefühle des eigenen Wohlbefindens beruht, seinem eigenen Sinne, und nicht Anderer ihrem zu unterwerfen.

Wenn also das Geschmacksurtheil nicht für egoistisch, sondern seiner inneren Natur nach, d. i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die Andere von ihrem Geschmack geben, nothwendig als pluralistisch gelten muss, wenn man es als ein solches würdigt, welches zugleich verlangen darf, dass Jedermann ihm beipflichten soll; so muss ihm irgend ein, (es sei objectives oder subjectives) Princip *a priori* zum Grunde

[1] 1. Ausg. „alles Vergnügen“ [2] 1. Ausg. „es mag immer von“

liegen, zu welchem man durch Aufspähung empirischer Gesetze der Gemüthsveränderungen niemals gelangen kann; weil diese nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber gebieten, wie geurtheilt werden soll, und zwar gar so, dass das Gebot unbedingt ist; dergleichen die Geschmacksurtheile voraussetzen, indem sie das Wohlgefallen mit einer Vorstellung unmittelbar verknüpft wissen wollen. Also mag die empirische Exposition der ästhetischen Urtheile immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Untersuchung herbeizuschaffen; eine transscendentale Erörterung dieses Vermögens ist doch möglich, und zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig [1]. Denn, ohne dass derselbe Principien *a priori* habe, könnte er unmöglich die Urtheile Anderer richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche fällen.

Das übrige zur Analytik der ästhetischen Urtheilskraft Gehörige enthält zuvörderst die [2]

Deduction der reinen [3] ästhetischen Urtheile.

§. 30.

Die Deduction der ästhetischen Urtheile über die Gegenstände der Natur darf nicht auf das, was wir in dieser erhaben nennen, sondern nur auf das Schöne gerichtet werden.

Der Anspruch eines ästhetischen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches sich auf irgend ein Princip *a priori* fussen muss, einer Deduction (d. i. Legitimation seiner Anmassung); welche über die Exposition desselben noch hinzukommen muss, wenn es nämlich ein Wohlgefallen oder Missfallen an der Form des Objects betrifft. Dergleichen sind die Geschmacksurtheile über das Schöne der Natur. Denn die Zweckmässigkeit hat alsdann doch im Objecte und seiner Gestalt ihren Grund, wenn sie gleich nicht die Beziehung desselben auf andere Gegenstände nach Begriffen (zum Erkennt-

---

[1] 1. Ausg. „herbeizuschaffen, so ist doch eine transscendentale Erörterung dieses Vermögens zur Kritik des Geschmacks wesentlich gehörig; denn"

[2] Die Worte: „Das übrige . . . zuvörderst die" fehlen in der 1. Ausg.; dagegen bezeichnet sie die folgende Deduction u. s. w. als: drittes Buch; was aber im Druckfehlerverzeichniss als Druckfehler bezeichnet ist.

[3] „reinen" fehlt in der 1. Ausg.

nissurtheile) anzeigt; sondern blos die Auffassung dieser Form, sofern sie dem Vermögen sowohl der Begriffe, als dem der Darstellung derselben, (welches mit der Auffassung eines und dasselbe ist,) im Gemüth sich gemäss zeigt[1], überhaupt betrifft. Man kann daher auch in Ansehung des Schönen der Natur mancherlei Fragen aufwerfen, welche die Ursache dieser Zweckmässigkeit ihrer Formen betreffen: z. B. wie man erklären wolle, warum die Natur so verschwenderisch allerwärts Schönheit verbreitet habe, selbst im Grunde des Oceans, wo nur selten das menschliche Auge, (für welches jene doch allein zweckmässig ist,) hingelangt u. dgl. m.

Allein das Erhabene der Natur, — wenn wir darüber ein reines ästhetisches Urtheil fällen, welches nicht mit Begriffen von Vollkommenheit, als objectiver Zweckmässigkeit, vermengt ist, in welchem Falle es ein teleologisches Urtheil sein würde, — kann ganz als formlos oder ungestalt, dennoch aber als Gegenstand eines reinen Wohlgefallens betrachtet werden und subjective Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung zeigen; und da fragt es sich nun, ob zu dem ästhetischen Urtheile dieser Art auch, ausser der Exposition dessen, was in ihm gedacht wird, noch eine Deduction seines Anspruchs auf irgend ein (subjectives) Princip *a priori* verlangt werden könne.

Hierauf dient zur Antwort, dass das Erhabene der Natur nur uneigentlich so genannt werde, und eigentlich blos der Denkungsart oder vielmehr der Grundlage zu derselben in der menschlichen Natur beigelegt werden müsse. Dieser sich bewusst zu werden, gibt die Auffassung eines sonst formlosen und unzeckmässigen Gegenstandes blos die Veranlassung[2]; welcher auf solche Weise subjectiv-zweckmässig gebraucht, aber nicht als ein solcher für sich und seiner Form wegen beurtheilt wird (gleichsam *species finalis accepta, non data*). Daher war unsere Exposition der Urtheile über das Erhabene der Natur zugleich ihre Deduction. Denn wenn wir die Reflexion der Urtheilskraft in denselben zerlegten, so fanden wir in ihnen ein zweckmässiges Verhältniss der Erkenntnissvermögen, welches dem Vermögen der Zwecke (dem Willen) *a priori* zum Grunde gelegt werden muss und daher selbst *a priori* zweckmässig ist; welches denn sofort die Deduction, d. i. die Rechtfertigung des Anspruchs eines dergleichen Urtheils auf allgemein-nothwendige Gültigkeit enthält.[3]

---

[1] 1. Ausg. „im Gemüthe gemäss ist" [2] 1. Ausg. „beigelegt werde; welcher sich bewusst zu werden, die Auffassung . die blose Veranlassung gibt" [3] 1. Aug „ist"

Wir werden also nur die Deduction der Geschmacksurtheile, d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge zu suchen haben, und so der Aufgabe für die gesammte ästhetische Urtheilskraft im Ganzen eine Genüge thun.

§. 31.

Von der Methode der Deduction der Geschmacksurtheile.

Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleistung der Rechtmässigkeit einer Art Urtheile tritt nur ein, wenn das Urtheil Anspruch auf Nothwendigkeit macht; welches der Fall auch alsdann ist, wenn es subjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beistimmung fordert, indess es doch kein Erkenntnissurtheil, sondern nur der Lust oder Unlust an einem gegebenen Gegenstande, d. i. Anmassung einer durchgängig für Jedermann geltenden subjectiven Zweckmässigkeit ist, die sich auf keine Begriffe von der Sache gründen soll, weil es Geschmacksurtheil ist.

Da wir im letztern Falle kein Erkenntnissurtheil, weder ein theoretisches, welches den Begriff einer Natur überhaupt durch den Verstand, noch ein (reines) praktisches, welches die Idee der Freiheit, als *a priori* durch die Vernunft gegeben, zum Grunde legt, vor uns haben, und also weder ein Urtheil, welches vorstellt, was eine Sache ist, noch dass ich, um sie hervorzubringen, etwas verrichten soll, nach seiner Gültigkeit *a priori* zu rechtfertigen haben; so wird blos die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils, welches die subjective Zweckmässigkeit einer empirischen Vorstellung der Form eines Gegenstandes ausdrückt, für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun sein, um zu erklären, wie es möglich sei, dass etwas blos in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und, so wie die Beurtheilung eines Gegenstandes zum Behuf einer Erkenntniss überhaupt allgemeine Regeln habe, auch das Wohlgefallen eines Jeden für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden.

Wenn nun diese Allgemeingültigkeit sich nicht auf Stimmensammlung und Herumfragen bei Andern, wegen ihrer Art zu empfinden, gründen, sondern gleichsam auf einer Autonomie des über das Gefühl der Lust (an der gegebenen Vorstellung) urtheilenden Subjects, d. i. auf seinem eigenen Geschmacke beruhen, gleichwohl aber doch auch nicht von Begriffen abgeleitet werden soll; so hat ein solches Urtheil, — wie das Geschmacksurtheil in der That ist, — eine zwiefache und zwar

logische Eigenthümlichkeit: nämlich erstlich die Allgemeingültigkeit *a priori*, und doch nicht eine logische Allgemeinheit nach Begriffen, sondern die Allgemeinheit eines einzelnen Urtheils; zweitens eine Nothwendigkeit, (die jederzeit auf Gründen *a priori* beruhen muss,) die aber doch von keinen Beweisgründen *a priori* abhängt, durch deren Vorstellung der Beifall, den das Geschmacksurtheil Jedermann ansinnt, erzwungen werde könnte.

Die Auflösung dieser logischen Eigenthümlichkeiten, worin sich ein Geschmacksurtheil von allen Erkenntnissurtheilen unterscheidet, wenn wir hier anfänglich von allem Inhalte desselben, nämlich dem Gefühle der Lust abstrahiren und blos die ästhetische Form mit der Form der objectiven Urtheile, wie sie die Logik vorschreibt, vergleichen, wird allein zur Deduction dieses sonderbaren Vermögens hinreichend sein. Wir wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zuvor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen.

§. 32.

Erste Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf Jedermanns Beistimmung, als ob es objectiv wäre.

Sagen: diese Blume ist schön, heisst eben so viel, als ihren eigenen Anspruch auf Jedermanns Wohlgefallen ihr nur nachsagen. Durch die Annehmlichkeit ihres Geruchs hat sie gar keine Ansprüche. Den Einen ergötzt dieser Geruch, dem Andern benimmt er den Kopf. Was sollte man nun Anderes daraus vermuthen, als dass die Schönheit für eine Eigenschaft der Blume selbst gehalten werden müsse, die sich nicht nach der Verschiedenheit der Köpfe und so vieler Sinne richtet, sondern wornach sich diese richten müssen, wenn sie darüber urtheilen wollen? Und doch verhält es sich nicht so. Denn darin besteht eben das Geschmacksurtheil, dass es eine Sache nur nach derjenigen Beschaffenheit schön nennt, in welcher sie sich nach unserer Art sie aufzunehmen richtet.

Ueberdies wird von jedem Urtheil, welches den Geschmack des Subjects beweisen soll, verlangt, dass das Subject für sich, ohne nöthig zu haben, durch Erfahrung unter den Urtheilen Anderer herumzutappen und sich von ihrem Wohlgefallen oder Missfallen an demselben Gegen-

stande vorher zu belehren, urtheilen, mithin sein Urtheil nicht als Nachahmung, weil ein Ding etwa wirklich allgemein gefällt, sondern *a priori* aussprechen solle.[1] Man sollte aber denken, dass ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Object enthalten müsse, zu dessen Erkenntniss es das Princip enthält; das Geschmacksurtheil aber gründet sich gar nicht auf Begriffe, und ist überall nicht Erkenntniss, sondern nur ein ästhetisches Urtheil.

Daher lässt sich ein junger Dichter von der Ueberredung, dass sein Gedicht schön sei, nicht durch das Urtheil des Publicums, noch[2] seiner Freunde abbringen; und wenn er ihnen Gehör gibt, so geschieht es nicht darum, weil er es nun anders beurtheilt, sondern weil er, wenngleich (wenigstens in Absicht seiner) das ganze Publicum einen falschen Geschmack hätte, sich doch (selbst wider sein Urtheil) dem gemeinen Wahne zu bequemen, in seiner Begierde nach Beifall Ursache findet. Nur späterhin, wenn seine Urtheilskraft durch Ausübung mehr geschärft worden, geht er freiwillig von seinem vorigen Urtheile ab; so wie er es auch mit seinen Urtheilen hält, die ganz auf der Vernunft beruhen. Der Geschmack macht blos[3] auf Autonomie Anspruch. Fremde Urtheile sich zum Bestimmungsgrunde des seinigen zu machen, wäre Heteronomie.

Dass man die Werke der Alten mit Recht zu Mustern anpreiset, und die Verfasser derselben classisch nennt, gleich einem gewissen Adel unter den Schriftstellern, der dem Volke durch seinen Vorgang Gesetze gibt, scheint Quellen des Geschmacks *a posteriori* anzuzeigen, und die Autonomie desselben in jedem Subjecte zu widerlegen. Allein man könnte eben so gut sagen, dass die alten Mathematiker, die bis jetzt für nicht wohl zu entbehrende Muster der höchsten Gründlichkeit und Eleganz der synthetischen Methode gehalten werden, auch eine nachahmende Vernunft auf unserer Seite bewiesen und ein Unvermögen derselben, aus sich selbst strenge Beweise mit der grössten Intuition, durch Construction der Begriffe, hervorzubringen.[4] Es gibt gar keinen Gebrauch unserer Kräfte, so frei er auch sein mag, und selbst der Vernunft, (die alle ihre Urtheile aus der gemeinschaftlichen Quelle *a priori* schöpfen muss,) welcher, wenn jedes Subject immer gänzlich von der rohen Anlage seines Naturells anfangen sollte, nicht in fehlerhafte Versuche gerathen würde,

[1] 1. Ausg. „dass das Subject für sich, ohne nöthig zu haben, ... zu belehren, mithin nicht als Nachahmung, da etwas wirklich allgemein gefällt, folglich *a priori* ausgesprochen werden solle." [2] 1. Ausg. „nicht durch das" [3] „blos" Zusatz der 2. Ausg. [4] 1. Ausg. „hervorzubringen darthue[n]."

wenn nicht Andere mit den ihrigen ihm vorgegangen wären, nicht um die Nachfolgenden zu blosen Nachahmern zu machen, sondern durch ihr Verfahren Andere auf die Spur zu bringen, um die Principien in sich selbst zu suchen und so ihren eigenen, oft besseren Gang zu nehmen. Selbst in der Religion, wo gewiss ein Jeder die Regel seines Verhaltens aus sich selbst hernehmen muss, weil er dafür auch selbst verantwortlich bleibt und die Schuld seiner Vergehungen nicht auf Andre, als Lehrer oder Vorgänger, schieben kann, wird doch nie durch allgemeine Vorschriften, die man entweder von Priestern oder Philosophen bekommen oder auch aus sich selbst genommen haben mag, so viel ausgerichtet werden, als durch ein Beispiel der Tugend oder Heiligkeit, welches, in der Geschichte aufgestellt, die Autonomie der Tugend, aus der eigenen und ursprünglichen Idee der Sittlichkeit *(a priori)*, nicht entbehrlich macht, oder diese in einen Mechanismus der Nachahmung verwandelt. Nachfolge, die sich auf einen Vorgang bezieht, nicht Nachahmung ist der rechte Ausdruck für allen Einfluss, welchen Producte eines exemplarischen Urhebers auf Andre haben können; welches nur so viel bedeutet, als: aus denselben Quellen schöpfen, woraus jener selbst schöpfte, und seinem Vorgänger nur die Art, sich dabei zu benehmen, ablernen. Aber unter allen Vermögen und Talenten ist der Geschmack gerade dasjenige, welches, weil sein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorschriften bestimmbar ist, am meisten der Beispiele dessen, was sich im Fortgange der Cultur am längsten in Beifall erhalten hat, bedürftig ist, um nicht bald wieder ungeschlacht zu werden und in die Rohigkeit der ersten Versuche zurückzufallen.

§. 33.

Zweite Eigenthümlichkeit des Geschmacksurtheils.

Das Geschmacksurtheil ist gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es blos subjectiv wäre.

Wenn Jemand ein Gebäude, eine Aussicht, ein Gedicht nicht schön findet, so lässt er sich erstlich den Beifall nicht durch hundert Stimmen, die es alle hoch preisen, innerlich aufdringen. Er mag sich zwar stellen, als ob es ihm auch gefalle, um nicht für geschmacklos angesehen zu werden; er kann sogar zu zweifeln anfangen, ob er seinen Geschmack, durch Kenntniss einer genugsamen Menge von Gegenständen einer ge-

wissen Art, auch genug gebildet habe, (wie einer, der in der Entfernung etwas für einen Wald zu erkennen glaubt, was alle Anderen für eine Stadt ansehen, an dem Urtheile seines eigenen Gesichts zweifelt.) Das sieht er aber doch klar ein, dass der Beifall Anderer gar keinen für die Beurtheilung der Schönheit gültigen Beweis abgebe; dass Andere allenfalls für ihn sehen und beobachten mögen, und was[1] Viele auf einerlei Art gesehen haben, als ein hinreicher Beweisgrund für ihn, der es anders gesehen zu haben glaubt, zum theoretischen, mithin logischen, niemals aber das, was Andern gefallen hat, zum Grunde eines ästhetischen Urtheils dienen könne. Das uns ungünstige Urtheil Anderer kann uns zwar mit Recht in Ansehung des unsrigen bedenklich machen, niemals aber von der Unrichtigkeit desselben überzeugen. Also gibt es keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurtheil Jemandem abzunöthigen.

Zweitens kann noch weniger ein Beweis *a priori* nach bestimmten Regeln das Urtheil über Schönheit bestimmen. Wenn mir Jemand sein Gedicht vorliest, oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmack nicht behagen will, so mag er den Batteux oder Lessing, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks, und alle von ihnen aufgestellte Regeln zum Beweise anführen, dass sein Gedicht schön sei; auch mögen gewisse Stellen, die mir eben missfallen, mit Regeln der Schönheit, (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind,) gar wohl zusammenstimmen; ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, dass jene Regeln der Kritiker falsch seien, oder wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sei, als dass ich mein Urtheil durch Beweisgründe *a priori* sollte bestimmen lassen, dass es ein Urtheil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft sein soll.

Es scheint, dass dieses eine der Hauptursachen sei, weswegen man dieses ästhetische Beurtheilungsvermögen gerade mit dem Namen des Geschmacks belegt hat. Denn es mag mir Jemand alle Ingredienzen eines Gerichts erzählen und von jedem bemerken, dass jedes derselben mir sonst angenehm sei, auch obenein die Gesundheit dieses Essens mit Recht rühmen; so bin ich gegen alle diese Gründe taub, versuche das Gericht an meiner Zunge und meinem Gaumen, und darnach (nicht nach allgemeinen Principien) fälle ich mein Urtheil.

---

[1] 1. Ausg. „und dass Andere . . . beobachten, und was"

In der That wird das Geschmacksurtheil durchaus immer als ein einzelnes Urtheil vom Object gefällt. Der Verstand kann durch die Vergleichung des Objects im Punkte des Wohlgefälligen mit dem Urtheile Anderer ein allgemeines Urtheil machen: z. B. alle Tulpen sind schön; aber das ist alsdann kein Geschmacks-, sondern ein logisches Urtheil, welches die Beziehung eines Objects auf den Geschmack zum Prädicate der Dinge von einer gewissen Art überhaupt macht; dasjenige aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe schön, d. i. mein Wohlgefallen an derselben allgemeingültig finde, ist allein das Geschmacksurtheil. Dessen Eigenthümlichkeit besteht aber darin, dass, ob es gleich blos subjective Gültigkeit hat, es dennoch alle Subjecte so in Anspruch nimmt, als es nur immer geschehen könnte, wenn es ein objectives Urtheil wäre, das auf Erkenntnissgründen beruht und durch einen Beweis könnte erzwungen werden.

§. 34.

Es ist kein objectives Princip des Geschmacks möglich.

Unter einem Princip des Geschmacks würde man einen Grundsatz verstehen, unter dessen Bedingung man den Begriff eines Gegenstandes subsumiren und alsdann durch einen Schluss herausbringen könnte, dass er schön sei. Das ist aber schlechterdings unmöglich. Denn ich muss unmittelbar an der Vorstellung desselben die Lust empfinden, und sie kann mir durch keine Beweisgründe angeschwatzt werden. Obgleich alle Kritiker, wie Hume sagt, scheinbarer vernünfteln können, als Köche, so haben sie doch mit diesen einerlei Schicksal. Den Bestimmungsgrund ihres Urtheils können sie nicht von der Kraft der Beweisgründe, sondern nur von der Reflexion des Subjects über seinen eigenen Zustand (der Lust oder Unlust), mit Abweisung aller Vorschriften und Regeln, erwarten.

Worüber aber Kritiker dennoch vernünfteln können und sollen, so dass es zur Berichtigung und Erweiterung unserer Geschmacksurtheile gereiche, das ist nicht, den Bestimmungsgrund dieser Art ästhetischer Urtheile in einer allgemeinen brauchbaren Formel darzulegen, welches unmöglich ist; sondern über die Erkenntnissvermögen und deren Geschäfte in diesen Urtheilen Nachforschung zu thun, und die wechselseitige subjective Zweckmässigkeit, von welcher oben gezeigt ist, dass ihre Form in einer gegebenen Vorstellung die Schönheit des Gegenstandes derselben

sei, in Beispielen auseinanderzusetzen. Also ist die Kritik des Geschmacks selbst nur subjectiv, in Ansehung der Vorstellung, wodurch uns ein Object gegeben wird; nämlich sie ist die Kunst oder Wissenschaft, das wechselseitige Verhältniss des Verstandes und der Einbildungskraft zu einander in der gegebenen Vorstellung (ohne Beziehung auf vorhergehende Empfindung oder Begriff), mithin die Einhelligkeit oder Misshelligkeit derselben unter Regeln zu bringen und sie in Ansehung ihrer Bedingungen zu bestimmen. Sie ist Kunst, wenn sie dieses nur an Beispielen zeigt; sie ist Wissenschaft, wenn sie die Möglichkeit einer solchen Beurtheilung von der Natur dieser Vermögen, als Erkenntnissvermögen überhaupt, ableitet. Mit der letzteren, als transscendentalen Kritik, haben wir es hier überall allein zu thun. Sie soll das subjective Princip des Geschmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft, entwickeln und rechtfertigen. Die Kritik, als Kunst, sucht blos die physiologischen (hier psychologischen), mithin empirischen Regeln, nach denen der Geschmack wirklich verfährt, (ohne über ihre Möglichkeit nachzudenken,) auf die Beurtheilung seiner Gegenstände anzuwenden, und kritisirt die Producte der schönen Kunst; sowie jene das Vermögen selbst, sie zu beurtheilen.

§. 35.

Das Princip des Geschmacks ist das subjective Princip der Urtheilskraft überhaupt.

Das Geschmacksurtheil unterscheidet sich darin von dem logischen, dass das letztere eine Vorstellung unter Begriffe vom Object, das erstere aber gar nicht unter einen Begriff subsumirt, weil sonst der nothwendige allgemeine Beifall durch Beweise würde erzwungen werden können. Gleichwohl aber ist es darin dem letztern ähnlich, dass es eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, aber nicht nach Begriffen vom Object, folglich eine blos subjective, vorgibt. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt desselben, (das zum Erkenntniss des Objects Gehörige) ausmachen, das Geschmacksurtheil aber nicht durch Begriffe bestimmbar ist, so gründet es sich nur auf der subjectiven formalen Bedingung eines Urtheils überhaupt. Die subjective Bedingung aller Urtheile ist das Vermögen zu urtheilen selbst, oder die Urtheilskraft. Diese, in Ansehung einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ge-

braucht, erfordert zweier Vorstellungskräfte Zusammenstimmung: nämlich der Einbildungskraft (für die Anschauung und die Zusammenfassung des Mannigfaltigen derselben), und des Verstandes (für den Begriff als Vorstellung der Einheit dieser Zusammenfassung). Weil nun dem Urtheile hier kein Begriff vom Objecte zum Grunde liegt, so kann es nur in der Subsumtion der Einbildungskraft selbst (bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird,) unter die Bedingungen, dass der Verstand überhaupt von der Anschauung zu Begriffen gelangt, bestehen. D. i. weil eben darin, dass die Einbildungskraft ohne Begriff schematisirt, die Freiheit derselben besteht; so muss das Geschmacksurtheil auf einer blosen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verstandes mit seiner Gesetzmässigkeit, also auf einem Gefühle beruhen, das den Gegenstand nach der Zweckmässigkeit der Vorstellung, (wodurch ein Gegenstand gegeben wird,) auf die Beförderung des Erkenntnissvermögens in ihrem freien Spiele beurtheilen lässt; und der Geschmack, als subjective Urtheilskraft, enthält ein Princip der Subsumtion, aber nicht der Anschauungen unter Begriffe, sondern des Vermögens der Anschauungen oder Darstellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verstand), sofern das erstere in seiner Freiheit zum letzteren in seiner Gesetzmässigkeit zusammenstimmt.

Um diesen Rechtsgrund nun durch eine Deduction der Geschmacksurtheile ausfindig zu machen, können nur die formalen Eigenthümlichkeiten dieser Art Urtheile, mithin sofern an ihnen blos die logische Form betrachtet wird, uns zum Leitfaden dienen.

§. 36.

Von der Aufgabe einer Deduction der Geschmacksurtheile.

Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes kann unmittelbar der Begriff von einem Objecte überhaupt, von welchem jene die empirischen Prädicate enthält, zu einem Erkenntnissurtheile verbunden, und dadurch ein Erfahrungsurtheil erzeugt werden. Diesem liegen nun Begriffe *a priori* von der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, um es als Bestimmung eines Objects zu denken, zum Grunde; und diese Begriffe (die Kategorien) erfordern eine Deduction, die auch in der Kritik der reinen Vernunft gegeben worden, wodurch denn auch die Auflösung

der Aufgabe zu Stande kommen konnte: wie sind sythetische Erkenntnissurtheile *a priori* möglich? Diese Aufgabe betraf also die Principien *a priori* des reinen Verstandes und seiner theoretischen Urtheile.

Mit einer Wahrnehmung kann aber auch ein Gefühl der Lust (oder Unlust) und Wohlgefallen verbunden werden, welches die Vorstellung des Objects begleitet und derselben statt Prädicats dient, und so ein ästhetisches Urtheil, welches kein Erkenntnissurtheil ist, entspringen. Einem solchen, wenn es nicht bloses Empfindungs-, sondern ein formales Reflexionsurtheil ist, welches dieses Wohlgefallen Jedermann als nothwendig ansinnet, muss etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, welches allenfalls ein blos subjectives sein mag, (wenn ein objectives zu solcher Art Urtheile unmöglich sein sollte,) aber auch als ein solches einer Deduction bedarf, damit begriffen werde,[1] wie ein ästhetisches Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch machen könne. Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: wie sind Geschmacksurtheile möglich? welche Aufgabe also die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in ästhetischen Urtheilen betrifft, d. i. in solchen, wo sie nicht, (wie in den theoretischen,) unter objective Verstandesbegriffe blos zu subsumiren hat und unter einem Gesetze steht, sondern wo sie sich selbst, subjectiv,[2] Gegenstand sowohl, als Gesetz ist.

Diese Aufgabe kann auch so vorgestellt werden: wie ist ein Urtheil möglich, das blos auf dem eigenen Gefühl der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriffe, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objects in jedem andern Subject anhängig, *a priori*, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilte?

Dass Geschmacksurtheile synthetische sind, ist leicht einzusehen, weil sie über den Begriff und selbst die Anschauung des Objects hinausgehen, und etwas, das gar nicht einmal Erkenntniss ist, nämlich Gefühl der Lust (oder Unlust) zu jener als Prädicat hinzuthun. Dass sie aber, obgleich das Prädicat (der mit der Vorstellung verbundenen eigenen Lust) empirisch ist, gleichwohl, was die geforderte Beistimmung von Jedermann betrifft, Urtheile *a priori* sind oder dafür gehalten werden wollen, ist gleichfalls schon in den Ausdrücken ihres Anspruchs enthalten; und so gehört diese Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

---

[1] 1. Ausg „um zu begreifen," [2] 1 Ausg. „sondern ihr selbst subjectiv"

§. 37.

Was wird eigentlich in einem Geschmacksurtheile von einem Gegenstande *a priori* behauptet?

Dass die Vorstellung von einem Gegenstande unmittelbar mit einer Lust verbunden sei, kann nur innerlich wahrgenommen werden, und würde, wenn man nichts weiter, als dieses anzeigen wollte, ein blos empirisches Urtheil geben. Denn *a priori* kann ich mit keiner Vorstellung ein bestimmtes Gefühl (der Lust oder Unlust) verbinden, ausser wo ein den Willen bestimmendes Princip *a priori* in der Vernunft zum Grunde liegt; da denn die Lust (im moralischen Gefühl) die Folge davon ist, eben darum aber mit der Lust im Geschmacke gar nicht verglichen werden kann, weil sie einen bestimmten Begriff von einem Gesetze erfordert; da hingegen jene unmittelbar mit der blosen Beurtheilung, vor allem Begriffe, verbunden sein soll. Daher sind auch alle Geschmacksurtheile einzelne Urtheile, weil sie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, sondern mit einer gegebenen einzelnen empirischen Vorstellung verbinden.

Also ist es nicht die Lust, sondern die Allgemeingültigkeit dieser Lust, die mit der blosen Beurtheilung eines Gegenstandes im Gemüthe als verbunden wahrgenommen wird, welche *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft, für Jedermann gültig, in einem Geschmacksurtheile vorgestellt wird. Es ist ein empirisches Urtheil, dass ich einen Gegenstand mit Lust wahrnehme und beurtheile. Es ist aber ein Urtheil *a priori*, dass ich ihn schön finde, d. i. jenes Wohlgefallen Jedermann als nothwendig ansinnen darf.

§. 38.

Deduction der Geschmacksurtheile.

Wenn eingeräumt wird, dass in einem reinen Geschmacksurtheile das Wohlgefallen an dem Gegenstande mit der blosen Beurtheilung seiner Form verbunden sei, so ist es nichts Anderes, als die subjective Zweckmässigkeit derselben für die Urtheilskraft, welche wir mit der Vorstellung des Gegenstandes im Gemüthe verbunden empfinden. Da nun die Urtheilskraft in Ansehung der formalen Regeln der Beurtheilung, ohne alle

Materie (weder Sinnenempfindung noch Begriff), nur auf die subjectiven Bedingungen des Gebrauchs der Urtheilskraft überhaupt, (die weder auf die besondere Sinnesart, noch einen besondern Verstandesbegriff eingerichtet[1] ist,) gerichtet sein kann; folglich auf dasjenige Subjective, welches man in allen Menschen (als zum möglichen Erkenntnisse überhaupt erforderlich) voraussetzen kann: so muss die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit diesen Bedingungen der Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können. D. i. die Lust oder subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung für das Verhältniss der Erkenntnissvermögen in der Beurtheilung eines sinnlichen Gegenstandes überhaupt wird Jedermann mit Recht angesonnen werden können.*

Anmerkung.

Diese Deduction ist darum so leicht, weil sie keine objective Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nöthig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Object, und das Geschmacksurtheil ist kein Erkenntnissurtheil. Es behauptet nur, dass wir berechtigt sind, dieselben subjectiven Bedingungen der Urtheilskraft allgemein bei jedem Menschen vorauszusetzen, die wir in uns antreffen; und nur noch, dass wir unter diese Bedingungen das gegebene Object richtig subsumirt haben. Obgleich nun dies Letztere unvermeidliche,[2] der logischen Urtheilskraft nicht anhangende Schwierigkeiten hat, (weil man in dieser unter Begriffe, in der ästhetischen aber unter ein blos empfindbares Verhältniss der, an der vorgestellten Form des Objects wechselseitig unter einander stimmenden

* Um berechtigt zu sein, auf allgemeine Beistimmung zu einem blos auf subjectiven Gründen beruhenden Urtheile der ästhetischen Urtheilskraft Anspruch zu machen, ist genug, dass man einräume: 1) bei allen Menschen seien die subjectiven Bedingungen dieses Vermögens, was das Verhältniss der darin in Thätigkeit gesetzten Erkenntnisskräfte zu einem Erkenntniss überhaupt betrifft, einerlei; welches wahr sein muss, weil sich sonst Menschen ihre Vorstellungen und selbst das Erkenntniss nicht mittheilen könnten; 2) das Urtheil habe blos auf dieses Verhältniss, (mithin auf die formale Bedingung der Urtheilskraft) Rücksicht genommen, und sei rein, d. i. weder mit Begriffen vom Object, noch Empfindungen, als Bestimmungsgründen vermengt. Wenn in Ansehung dieses Letztern auch gefehlt worden, so betrifft das nur die unrichtige Anwendung der Befugniss, die ein Gesetz uns gibt, auf einen besondern Fall; wodurch die Befugniss überhaupt nicht aufgehoben wird.

[1] 1. Ausg. „eingeschränkt" [2] 1. Ausg. „welches Letztere zwar unvermeidliche"

Einbildungskraft und Verstandes subsumirt, wo die Subsumtion leicht trügen kann;) so wird dadurch doch der Rechtmässigkeit des Anspruchs der Urtheilskraft, auf allgemeine Beistimmung zu rechnen, nichts benommen,[1] welcher nur darauf hinausläuft: die Richtigkeit des Princips, aus subjectiven Gründen für Jedermann gültig zu urtheilen. Denn was die Schwierigkeit und den Zweifel wegen der Richtigkeit der Subsumtion unter jenes Princip betrifft, so macht sie die Rechtmässigkeit des Anspruchs auf diese Gültigkeit eines ästhetischen Urtheils überhaupt, mithin das Princip selber, so wenig zweifelhaft, als die ebensowohl, (obgleich nicht so oft und leicht) fehlerhafte Subsumtion der logischen Urtheilskraft unter ihr Princip das letztere, welches objectiv ist, zweifelhaft machen kann. Würde aber die Frage sein: wie ist es möglich, die Natur als einen Inbegriff von Gegenständen des Geschmacks *a priori* anzunehmen? so hat diese Aufgabe Beziehung auf die Teleologie, weil es als ein Zweck der Natur angesehen werden müsste, der ihrem Begriffe wesentlich anhinge, für unsere Urtheilskraft zweckmässige Formen aufzustellen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist noch sehr zu bezweifeln, indess die Wirksamkeit der Naturschönheiten der Erfahrung offen liegt.

§. 39.

Von der Mittheilbarkeit einer Empfindung.

Wenn Empfindung, als das Reale der Wahrnehmung, auf Erkenntniss bezogen wird, so heisst sie Sinnenempfindung, und das Specifische ihrer Qualität lässt sich als durchgängig auf gleiche Art mittheilbar vorstellen, wenn man annimmt, dass Jedermann einen gleichen Sinn mit dem unsrigen habe; dieses lässt sich aber von einer Sinnesempfindung schlechterdings nicht voraussetzen. So kann dem, welchem der Sinn des Geruchs fehlt, diese Art der Empfindung nicht mitgetheilt werden; und selbst, wenn er ihm nicht mangelt, kann man doch nicht sicher sein, ob er gerade die nämliche Empfindung von einer Blume habe, die wir davon haben. Noch mehr unterschieden müssen wir uns aber die Menschen in Ansehung der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit bei der Empfindung ebendesselben Gegenstandes der Sinne vorstellen,

[1] 1. Ausg. „leicht trügen kann, dadurch aber doch der Rechtmässigkeit... nichts benommen wird, welcher" u. s. w.

und es ist schlechterdings nicht zu verlangen, dass die Lust an dergleichen Gegenständen von Jedermann zugestanden werde. Man kann die Lust von dieser Art, weil sie durch den Sinn in das Gemüth kommt und wir dabei also passiv sind, die Lust des Genusses nennen.

Das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moralischen Beschaffenheit willen ist dagegen keine Lust des Genusses, sondern der Selbstthätigkeit und deren Gemässheit mit der Idee seiner Bestimmung. Dieses Gefühl, welches das sittliche heisst, erfordert aber Begriffe, und stellt keine freie, sondern gesetzliche Zweckmässigkeit dar, lässt sich also auch nicht anders, als vermittelst der Vernunft und, soll die Lust bei Jedermann gleichartig sein, durch sehr bestimmte praktische Vernunftbegriffe allgemein mittheilen.

Die Lust am Erhabenen der Natur, als Lust der vernünftelnden Contemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus, welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat. Dass aber andere Menschen darauf Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Grösse der Natur ein Wohlgefallen finden werden, (welches wahrhaftig dem Anblicke derselben, der eher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann,) bin ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt.[1] Demungeachtet kann ich doch in Betracht dessen, dass auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen Jedermann ansinnen, aber nur vermittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffen der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des Genusses, noch einer gesetzlichen Thätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Contemplation nach Ideen, sondern der blosen Reflexion. Ohne irgend einen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet diese Lust[2] die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, vermittelst eines Verfahrens[3] der Urtheilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muss;

[1] 1. Ausg. „Grundlage hat; worauf aber, dass andere Menschen Rücksicht nehmen und ... kann), ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt bin."

[2] 1. Ausg. „und ohne irgend ... begleitet sie" [3] 1. Ausg. „durch ein Verfahren"

nur dass sie es hier, um einen empirischen objectiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurtheilung) blos um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjectiv-zweckmässigen) Beschäftigung beider Erkenntnissvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu thun genöthigt ist. Diese Lust muss nothwendig bei Jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss überhaupt sind und die Proportion dieser Erkenntnissvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei Jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urtheilende, (wenn er nur in diesem Bewusstsein nicht irrt und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt,) die subjective Zweckmässigkeit, d. i. sein Wohlgefallen am Objecte jedem Anderen ansinnen und sein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe, annehmen.

§. 40.

Vom Geschmacke als einer Art von *sensus communis*.

Man gibt oft der Urtheilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflexion, als vielmehr blos das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes und redet von einem Wahrheitssinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit u. s. w.; ob man zwar weiss, wenigstens billig wissen sollte, dass es nicht ein Sinn ist, in welchem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, dass dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe, sondern dass uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höhern Erkenntnissvermögen erheben könnten. Der gemeine Menschenverstand, den man, als blos gesunden (noch nicht cultivirten) Verstand, für das Geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden; und zwar[1] so, dass man unter dem Worte gemein (nicht blos in unserer Sprache, die hierin wirklich eine

[1] „zwar“ fehlt in der 1. Ausg.

Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher andern,) soviel, als das *vulgare*, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes Andern in Gedanken *(a priori)* Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluss haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, dass man sein Urtheil an Anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr blos mögliche Urtheile hält und sich in die Stelle jedes Anderen versetzt, indem man blos von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhangen, abstrahirt; welches wiederum dadurch bewirkt wird, dass man das, was in dem Vorstellungszustande Materie, d. i. Empfindung ist, so viel möglich weglässt und lediglich auf die formalen Eigenthümlichkeiten seiner Vorstellung oder seines Vorstellungszustandes Acht hat. Nun scheint diese Operation der Reflexion vielleicht allzukünstlich zu sein, um sie dem Vermögen, welches wir den gemeinen Sinn nennen, beizulegen; allein sie sieht auch nur so aus, wenn man sie in abstracten Formeln ausdrückt; an sich nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahiren, wenn man ein Urtheil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll.

Folgende Maximen des gemeinen Menschenverstandes gehören zwar nicht hieher, als Theile der Geschmackskritik, können aber doch zur Erläuterung ihrer Grundsätze dienen. Es sind folgende: 1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes Andern denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurtheilfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der consequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur letztern, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heisst das Vorurtheil; und das grösste unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche[1] der Verstand ihr durch ihr eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen, d. i. der Aberglaube. Befreiung

[1] 1. Ausg. „unter welchen das grösste ist, die Natur sich Regeln, die der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz" u. s. w.

vom Aberglauben heisst **Aufklärung**;* weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise *(in sensu eminenti)* ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfniss von Andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht. Was die zweite Maxime der Denkungsart betrifft, so sind wir sonst wohl gewohnt, denjenigen eingeschränkt (**bornirt**, das Gegentheil von **erweitert**,) zu nennen, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen. Allein hier ist nicht die Rede vom Vermögen des Erkenntnisses, sondern von der **Denkungsart**, einen zweckmässigen Gebrauch davon zu machen; welche, so klein auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen reicht, dennoch einen Mann von **erweiterter Denkungsart** anzeigt, wenn er sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele Andere wie eingeklammert sind, wegsetzen und aus einem **allgemeinen Standpunkte**, (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunkt Anderer versetzt,) über sein eigenes Urtheil reflectirt. Die dritte Maxime, nämlich die der **consequenten** Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer, zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urtheilskraft, die dritte der Vernunft. —

Ich nehme den durch diese Episode verlassenen Faden wieder auf und sage, dass der Geschmack mit mehrerem Rechte *sensus communis* genannt werden könne, als der gesunde Verstand; und dass die ästhetische Urtheilskraft eher, als die intellectuelle, den Namen eines gemeinschaft-

* Man sieht bald, dass Aufklärung zwar in Thesi leicht, in Hypothesi aber eine schwere und langsam auszuführende Sache sei; weil mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein, zwar etwas ganz Leichtes für den Menschen ist, der nur seinem wesentlichen Zwecke angemessen sein will und das, was über seinen Verstand ist, nicht zu wissen verlangt; aber da die Bestrebung zum Letzteren kaum zu verhüten ist und es an Andern, welche die Wissbegierde befriedigen zu können mit vieler Zuversicht versprechen, nie fehlen wird, so muss das blos Negative, (welches die eigentliche Aufklärung ausmacht,) in der Denkungsart (zumal der öffentlichen) zu erhalten oder herzustellen sehr schwer sein.

lichen Sinnes* führen könne, wenn man ja das Wort Sinn von einer Wirkung der blosen Reflexion auf das Gemüth brauchen will; denn da versteht man unter Sinn das Gefühl der Lust. Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittelung eines Begriffs allgemein mittheilbar macht, definiren.

Die Geschicklichkeit der Menschen, sich ihre Gedanken mitzutheilen, erfordert auch ein Verhältniss der Einbildungskraft und des Verstandes, um den Begriffen Anschauungen und diesen wiederum[1] Begriffe zuzugesellen, die in ein Erkenntniss zusammenfliessen; aber alsdann ist die Zusammenstimmung beider Gemüthskräfte gesetzlich, unter dem Zwange bestimmter Begriffe. Nur da, wo Einbildungskraft in ihrer Freiheit den Verstand erweckt und dieser ohne Begriffe die Einbildungskraft in ein regelmässiges Spiel versetzt, da theilt sich die Vorstellung, nicht als Gedanke, sondern als inneres Gefühl eines zweckmässigen Zustandes des Gemüths mit.

Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, *a priori* zu beurtheilen.

Wenn man annehmen dürfte, dass die blose allgemeine Mittheilbarkeit seines Gefühls an sich schon ein Interesse für uns bei sich führen müsse, (welches man aber aus der Beschaffenheit einer blos reflectirenden Urtheilskraft zu schliessen nicht berechtigt ist;) so würde man sich erklären können, woher das Gefühl im Geschmacksurtheile gleichsam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde.

§. 41.

Von dem empirischen Interesse am Schönen.

Dass das Geschmacksurtheil, wodurch etwas für schön erklärt wird, kein Interesse zum Bestimmungsgrunde haben müsse, ist oben hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht, dass, nachdem es, als reines ästhetisches Urtheil, gegeben worden, kein Interesse damit ver-

* Man könnte den Geschmack durch *sensus communis aestheticus*, den gemeinen Menschenverstand durch *sensus communis logicus* bezeichen.

[1] „wiederum“ Zusatz der 2. Ausg.

bunden werden könne.[1] Diese Verbindung wird jedoch immer nur indirect sein können, d. i. der Geschmack muss allererst mit etwas Anderem verbunden vorgestellt werden, um mit dem Wohlgefallen der blosen Reflexion über einen Gegenstand noch eine Lust an der Existenz desselben, (als worin alles Interesse besteht,) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im ästhetischen Urtheile, was im Erkenntnissurtheile (von Dingen überhaupt) gesagt wird: *a posse ad esse non valet consequentia.* Dieses Andere kann nun etwas Empirisches sein, nämlich eine Neigung, die der menschlichen Natur eigen ist, oder etwas Intellectuelles, als Eigenschaft des Willens, *a priori* durch Vernunft bestimmt werden zu können; welche beide ein Wohlgefallen am Dasein eines Objects enthalten und so den Grund zu einem Interesse an demjenigen legen können, was schon für sich und ohne Rücksicht auf irgend ein Interesse gefallen hat.

Empirisch interessirt das Schöne nur in der Gesellschaft; und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d. i. die Geselligkeit, zur Erforderniss des Menschen, als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt, so kann es nicht fehlen, dass man nicht auch den Geschmack als ein Beurtheilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.

Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kommt es ihm ein, nicht blos Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu sein (der Anfang der Civilisirung); denn als einen solchen beurtheilt man denjenigen, welcher seine Lust Andern mitzutheilen geneigt und geschickt ist, und den ein Object nicht befriedigt, wenn er das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit Andern fühlen kann. Auch erwartet und fordert ein Jeder die Rücksicht auf allgemeine Mittheilung von Jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst dictirt ist; und so werden freilich Anfangs nur Reize, z. B. Farben, um sich zu bemalen

[1] 1. Ausg. „folgt nicht, dass ein solches, nachdem ... worden, damit nicht verbunden werden könne."

(Rocou bei den Caraiben und Zinnober bei den Irokesen), oder Blumen, Muschelschalen, schönfarbige Vogelfedern, mit der Zeit aber auch schöne Formen, (als an Canots, Kleidern u. s. w.,) die gar kein Vergnügen, d. i. Wohlgefallen des Genusses bei sich führen, in der Gesellschaft wichtig und mit grossem Interesse verbunden, bis endlich die auf den höchsten Punkt gekommene Civilisirung daraus beinahe das Hauptwerk der verfeinerten Neigung macht, und Empfindungen nur so viel werth gehalten werden, als sie sich allgemein mittheilen lassen; wo denn, wenngleich die Lust, die Jeder an einem solchen Gegenstande hat, nur unbeträchtlich und für sich ohne merkliches Interesse ist, doch die Idee von ihrer allgemeinen Mittheilbarkeit ihren Werth beinahe unendlich vergrössert.

Dieses indirect dem Schönen, durch Neigung zur Gesellschaft, angehängte, mithin empirische Interesse ist aber für uns hier von keiner Wichtigkeit, die wir nur darauf zu sehen haben, was auf das Geschmacksurtheil *a priori*, wenngleich nur indirect, Beziehung haben mag. Denn wenn auch in dieser Form sich ein damit verbundenes Interesse entdecken sollte, so würde Geschmack einen Uebergang unseres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuss zum Sittengefühl entdecken; und nicht allein, dass man dadurch den Geschmack zweckmässig zu beschäftigen besser geleitet werden würde, es würde auch ein Mittelglied der Kette der menschlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Gesetzgebung abhangen muss, als ein solches dargestellt werden. So viel kann man von dem empirischen Interesse an Gegenständen des Geschmacks und am Geschmack selbst wohl sagen, dass es, da dieser der Neigung fröhnt, obgleich sie noch so verfeinert sein mag, sich doch auch mit allen Neigungen und Leidenschaften, die in der Gesellschaft ihre grösste Mannigfaltigkeit und höchste Stufe erreichen, gern zusammenschmelzen lässt, und das Interesse am Schönen, wenn es darauf gegründet ist, einen nur sehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben könne. Ob aber dieser nicht etwa doch durch den Geschmack, wenn er in seiner Reinigkeit genommen wird, befördert werden könne, haben wir zu untersuchen Ursache.[1]

[1] 1. Ausg. „abgeben könne, welcher, ob er nicht etwa doch . . . könne, wir zu untersuchen Ursache haben."

§. 42.

Von dem intellectuellen Interesse am Schönen.

Es geschah in gutmüthiger Absicht, dass diejenigen, welche alle Beschäftigungen der Menschen, wozu diese die innere Naturanlage antreibt, gerne auf den letzten Zweck der Menschheit, nämlich das Moralisch-Gute richten wollten, es für ein Zeichen eines guten moralischen Charakters hielten, am Schönen überhaupt ein Interesse zu nehmen. Ihnen ist aber nicht ohne Grund von Andern widersprochen worden, die sich auf die Erfahrung berufen, dass Virtuosen des Geschmacks nicht allein oft, sondern wohl gar gewöhnlich eitel, eigensinnig und verderblichen Leidenschaften ergeben, vielleicht noch weniger, wie Andere, auf Vorzug der Anhänglichkeit an sittliche Grundsätze Anspruch machen könnten; und so scheint es, dass das Gefühl für das Schöne nicht allein, (wie es auch wirklich ist,) vom moralischen Gefühl specifisch unterschieden, sondern auch das Interesse, welches man damit verbinden kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität vereinbar sei.

Ich räume nun zwar gerne ein, dass das Interesse am Schönen der Kunst, (wozu ich auch den künstlichen Gebrauch der Naturschönheiten zum Putze, mithin zur Eitelkeit, rechne,) gar keinen Beweis einer dem Moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe. Dagegen aber behaupte ich, dass ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen, (nicht bloss Geschmack haben, um sie zu beurtheilen,) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei; und dass, wenn dieses Interesse habituell ist, es wenigstens eine dem moralischen Gefühl günstige Gemüthsstimmung anzeige, wenn es sich mit der Beschauung der Natur gerne verbindet. Man muss sich aber wohl erinnern, dass ich hier eigentlich die schönen Formen der Natur meine, die Reize dagegen, welche sie so reichlich auch mit jenen zu verbinden pflegt, noch zu Seite setze, weil das Interesse daran zwar auch unmittelbar, aber doch empirisch ist.

Der, welcher einsam (und ohne Absicht, seine Bemerkungen Andern mittheilen zu wollen,) die schöne Gestalt einer wilden Blume, eines Vogels, eines Insects u. s. w. betrachtet, um sie zu bewundern, zu lieben und sie nicht gerne in der Natur überhaupt vermissen zu wollen, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geschähe, vielweniger ein Nutzen daraus

für ihn hervorleuchtete, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles Interesse an der Schönheit der Natur. D. i. nicht allein ihr Product der Form nach, sondern auch das Dasein desselben gefällt ihm, ohne dass ein Sinnenreiz daran Antheil hätte, oder er auch irgend einen Zweck damit verbände.

Es ist aber hiebei merkwürdig, dass, wenn man diesen Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen, und künstliche Blumen, (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann,) in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, welches er vorher daran nahm, alsbald verschwinden, vielleicht aber ein anderes, nämlich das Interesse der Eitelkeit, sein Zimmer für fremde Augen damit auszuschmücken, an dessen Stelle sich einfinden würde. Dass die Natur jene Schönheit hervorgebracht hat: dieser Gedanke muss die Anschauung und Reflexion begleiten; und auf diesem gründet sich allein das unmittelbare Interesse, das man daran nimmt. Sonst bleibt entweder ein bloses Geschmacksurtheil ohne alles Interesse, oder nur ein mit einem mittelbaren, nämlich auf die Gesellschaft bezogenen, verbundenes übrig; welches letztere keine sichere Anzeige auf moralisch-gute Denkungsart abgibt.

Dieser Vorzug der Naturschönheit vor der Kunstschönheit, wenn jene gleich durch diese der Form nach sogar übertroffen würde, dennoch allein ein unmittelbares Interesse zu erwecken[1], stimmt mit der geläuterten und gründlichen Denkungsart aller Menschen überein, die ihr sittliches Gefühl cultivirt haben. Wenn ein Mann, der Geschmack genug hat, um über Producte der schönen Kunst mit der grössten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zimmer gern verlässt, in welchem jene, die Eitelkeit und allenfalls gesellschaftliche Freuden unterhaltenden Schönheiten anzutreffen sind, und sich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichsam Wollust für seinen Geist in einem Gedankengange zu finden, den er sich nie völlig entwickeln kann; so werden wir diese seine Wahl selber mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine schöne Seele voraussetzen, auf die kein Kunstkenner und Liebhaber, um des Interesse willen, das er an seinen Gegenständen nimmt, Anspruch machen kann. — Was ist nun der Unterschied der so verschiedenen Schätzung zweierlei Objecte, die im Urtheile des blosen Geschmacks einander kaum den Vorzug streitig machen würden?

---

[1] 1. Ausg. „dennoch an jener allein ein . . . . zu nehmen“

Wir haben ein Vermögen der blos ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen und an der blosen Beurtheilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, welches wir zugleich Jedermann zur Regel machen, ohne dass dieses Urtheil sich auf einem Interesse gründet, noch ein solches hervorbringt. — Andererseits haben wir auch ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für blose Formen praktischer Maximen, (sofern sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung von selbst qualificiren,) ein Wohlgefallen *a priori* zu bestimmen, welches wir Jedermann zum Gesetz machen, ohne dass unser Urtheil sich auf irgend einem Interesse gründet, aber doch ein solches hervorbringt. Die Lust oder Unlust im ersteren Urtheile heisst die des Geschmacks, die zweite des moralischen Gefühls.

Da es aber die Vernunft auch interessirt, dass die Ideen, (für die sie im moralischen Gefühle ein unmittelbares Interesse bewirkt,) auch objective Realität haben, d. i. dass die Natur wenigstens eine Spur zeige oder einen Wink gebe, sie enthalte in sich irgend einen Grund, eine gesetzmässige Uebereinstimmung ihrer Producte zu unserem, von allem Interesse unabhängigen Wohlgefallen, (welches wir *a priori* für Jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können,) anzunehmen; so muss die Vernunft an jeder Aeusserung der Natur von einer dieser ähnlichen Uebereinstimmung ein Interesse nehmen; folglich kann das Gemüth über die Schönheit der Natur nicht nachdenken, ohne sich dabei zugleich interessirt zu finden. Dieses Interesse aber ist der Verwandtschaft nach moralisch; und der, welcher es am Schönen der Natur nimmt, kann es nur sofern an demselben nehmen, als er vorher schon sein Interesse am Sittlichguten wohlgegründet hat. Wen also die Schönheit der Natur unmittelbar interessirt, bei dem hat man Ursache, wenigstens eine Anlage zu guter moralischer Gesinnung zu vermuthen.

Man wird sagen, diese Deutung ästhetischer Urtheile auf Verwandtschaft mit dem moralischen Gefühl sehe gar zu studirt aus, um sie für die wahre Auslegung der Chifferschrift zu halten, wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht. Allein erstlich ist dieses unmittelbare Interesse am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, sondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten schon ausgebildet, oder dieser Ausbildung vorzüglich empfänglich ist; und dann führt die Analogie zwischen dem reinen Geschmacksurtheile, welches, ohne von irgend einem Interesse abzuhangen, ein Wohlgefallen fühlen lässt und es zugleich *a priori* als der Menschheit überhaupt anständig

vorstellt, mit dem moralischen Urtheile, welches ebendasselbe aus Begriffen thut, auch ohne deutliches, subtiles und vorsätzliches Nachdenken, auf ein gleichmässiges unmittelbares Interesse an dem Gegenstande des ersteren, so wie an dem des letzteren; nur dass jenes ein freies, dieses ein auf objective Gesetze gegründetes Interesse ist. Dazu kommt noch die Bewunderung der Natur, die sich an ihren schönen Producten als Kunst, nicht blos durch Zufall, sondern gleichsam absichtlich, nach gesetzmässiger Anordnung und als Zweckmässigkeit ohne Zweck, zeigt; welchen letzteren, da wir ihn äusserlich nirgend antreffen, wir natürlicher Weise in uns selbst, und zwar in demjenigen, was den letzten Zweck unseres Daseins ausmacht, nämlich der moralischen Bestimmung, suchen, (von welcher Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit einer solchen Naturzweckmässigkeit aber allererst in der Teleologie die Rede sein wird.

Dass das Wohlgefallen an der schönen Kunst im reinen Geschmacksurtheile nicht eben so mit einem unmittelbaren Interesse verbunden ist, als das an der schönen Natur, ist auch leicht zu erklären. Denn jene ist entweder eine solche Nachahmung von dieser, die bis zur Täuschung geht, und alsdann thut sie die Wirkung als (dafür gehaltene) Naturschönheit; oder sie ist eine absichtlich auf unser Wohlgefallen sichtbarlich gerichtete Kunst; alsdann aber würde das Wohlgefallen an diesem Producte zwar unmittelbar durch Geschmack stattfinden, aber kein anderes, als mittelbares Interesse an der zum Grunde liegenden Ursache, nämlich einer Kunst, welche nur durch ihren Zweck, niemals an sich selbst interessiren kann. Man wird vielleicht sagen, dass dieses auch der Fall sei, wenn ein Object der Natur durch seine Schönheit nur in sofern interessirt, als ihr eine moralische Idee beigesellet wird; aber nicht dieses, sondern die Beschaffenheit derselben an sich selbst, dass sie sich zu einer solchen Beigesellung qualificirt, die ihr also innerlich zukommt, interessirt unmittelbar.

Die Reize in der schönen Natur, welche so häufig mit der schönen Form gleichsam zusammenschmelzend angetroffen werden, sind entweder zu den Modificationen des Lichts (in der Farbengebung) oder des Schalles (in Tönen) gehörig. Denn diese sind die einzigen Empfindungen, welche nicht blos Sinnengefühl, sondern auch Reflexion über die Form dieser Modificationen der Sinne verstatten, und so gleichsam eine Sprache, die die Natur zu uns führt und die einen höhern Sinn zu haben scheint, in sich enthalten. So scheint die weisse Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der

rothen an bis zur violetten 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen. Der Gesang der Vögel verkündigt Fröhlichkeit und Zufriedenheit mit seiner Existenz. Wenigstens so deuten wir die Natur aus, es mag dergleichen ihre Absicht sein oder nicht. Aber dieses Interesse, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, dass es Schönheit der Natur sei, und es verschwindet ganz, sobald man bemerkt, man sei getäuscht, und es sei nur Kunst; sogar, dass auch der Geschmack alsdann nichts Schönes, oder das Gesicht etwas Reizendes mehr daran finden kann. Was wird von Dichtern höher gepriesen, als der bezaubernd schöne Schlag der Nachtigall, in einsamen Gebüschen, an einem stillen Sommerabende, bei dem sanften Lichte des Mondes? Indess hat man Beispiele, dass, wo kein solcher Sänger angetroffen wird, irgend ein lustiger Wirth seine zum Genuss der Landluft bei ihm eingekehrten Gäste dadurch zu ihrer grössten Zufriedenheit hintergangen hatte, dass er einen muthwilligen Burschen, welcher diesen Schlag (mit Schilf oder Rohr im Munde) ganz der Natur ähnlich nachzumachen wusste, in einem Gebüsche verbarg. Sobald man aber inne wird, dass es Betrug sei, so wird Niemand es lange aushalten, diesem vorher für so reizend gehaltenen Gesange zuzuhören; und so ist es mit jedem anderen Singvogel beschaffen. Es muss Natur sein, oder von uns dafür gehalten werden, damit wir an dem Schönen als einem solchen ein unmittelbares Interesse nehmen können; noch mehr aber, wenn wir gar Andern zumuthen dürfen, dass sie es daran nehmen sollen; welches in der That geschieht, indem wir die Denkungsart derer für grob und unedel halten, die kein Gefühl für die schöne Natur haben, (denn so nennen wir die Empfänglichkeit eines Interesse an ihrer Betrachtung,) und sich bei der Mahlzeit oder der Bouteille am Genusse blosser Sinnesempfindungen halten.

§. 43.

Von der Kunst überhaupt.

1) Kunst wird von der Natur, wie Thun *(facere)* vom Handeln oder Wirken überhaupt *(agere)*, und das Product oder die Folge der erstern als Werk *(opus)* von der letztern als Wirkung *(effectus)* unterschieden.

Von Rechts wegen sollte man nur die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, Kunst nennen. Denn ob man gleich das Product der Bienen (die regelmässig gebaueten Wachsscheiben) ein Kunstwerk zu nennen beliebt, so geschieht dieses doch nur wegen der Analogie mit der letzteren; sobald man sich nämlich besinnt, dass sie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, so sagt man alsbald, es ist ein Product ihrer Natur (des Instincts), und als Kunst wird es nur ihrem Schöpfer zugeschrieben.

Wenn man bei Durchsuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geschehen ist, ein Stück behauenes Holz antrifft, so sagt man nicht, es ist ein Product der Natur, sondern der Kunst; die hervorbringende Ursache derselben hat sich einen Zweck gedacht, dem dieses seine Form zu danken hat. Sonst sieht man wohl auch an allen eine Kunst, was so beschaffen ist, dass eine Vorstellung desselben in ihrer Ursache vor ihrer Wirklichkeit vorhergegangen sein muss, (wie selbst bei Bienen,) ohne dass doch die Wirkung von ihr eben gedacht sein dürfe; wenn man aber etwas schlechthin ein Kunstwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterscheiden, so versteht man allemal darunter ein Werk der Menschen.

2) Kunst als Geschicklichkeit des Menschen wird auch von der Wissenschaft unterschieden (Können von Wissen), als praktisches vom theoretischen Vermögen, als Technik von der Theorie, (wie die Feldmesskunst von der Geometrie.) Und da wird auch das, was man kann, sobald man nur weiss, was gethan werden soll, und also nur die begehrte Wirkung genugsam kennt, nicht eben Kunst genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das Vollständigste kennt, dennoch darum zu machen noch nicht sofort die Geschicklichkeit hat, gehört in so weit zur Kunst. Camper beschreibt sehr genau, wie der beste Schuh beschaffen sein müsste, aber er konnte gewiss keinen machen.*

3) Wird auch Kunst vom Handwerke unterschieden; die erste heisst freie, die andere kann auch Lohnkunst heissen. Man sieht die erste so an, als ob sie nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst

---

* In meinen Gegenden sagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine solche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit seinem Ei: das ist keine Kunst, es ist nur eine Wissenschaft. D. i. wenn man es weiss, so kann man es; und eben dieses sagt er von allen vorgeblichen Künsten des Taschenspielers. Die des Seiltänzers dagegen wird er gar nicht in Abrede sein, Kunst zu nennen.

angenehm ist, zweckmässig ausfallen (gelingen) könne: die zweite so, dass sie als Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich) und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist, mithin zwangsmässig auferlegt werden kann. Ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen, das bedarf eines andern Gesichtspunkts der Beurtheilung, als derjenige ist, den wir hier nehmen; nämlich die Proportion der Talente, die dem einen oder anderen dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen. Ob auch unter den sogenannten sieben freien Künsten nicht einige, die den Wissenschaften beizuzählen, manche auch, die mit Handwerken zu vergleichen sind, aufgeführt worden sein möchten, davon will ich hier nicht reden. Dass aber in allen freien Künsten dennoch etwas Zwangsmässiges, oder, wie man es nennt, ein Mechanismus erforderlich sei, ohne welchen der Geist, der in der Kunst frei sein muss und allein das Werk belebt, gar keinen Körper haben und gänzlich verdunsten würde, ist nicht unrathsam zu erinnern, (z. B. in der Dichtkunst, die Sprachrichtigkeit und der Sprachreichthum, imgleichen die Prosodie und das Sylbenmaass,) da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern glauben, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen und sie aus Arbeit in bloses Spiel verwandeln.

§. 44.

Von der schönen Kunst.

Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. Denn was die erstere betrifft, so würde in ihr wissenschaftlich, d. i. durch Beweisgründe ausgemacht werden sollen, ob etwas für schön zu halten sei oder nicht: das Urtheil über Schönheit würde also, wenn es zur Wissenschaft gehörte, kein Geschmacksurtheil sein. Was das Zweite anlangt, so ist eine Wissenschaft, die als solche schön sein soll, ein Unding. Denn wenn man in ihr als Wissenschaft nach Gründen und Beweisen fragte, so würde man durch geschmackvolle Aussprüche (Bon-Mots) abgefertigt[1]. — Was den gewöhnlichen Ausdruck schöne Wissenschaften veranlasst hat, ist ohne Zweifel nichts Anderes, als dass man ganz richtig be-

---

[1] 1. Ausg. „so würde man uns durch . . . abfertigen."

merkt hat, es werde zur schönen Kunst in ihrer ganzen Vollkommenheit viel Wissenschaft, als z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit der Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert, und deshalb diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch, weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (Beredtsamkeit und Dichtkunst) begriffen worden, durch eine Wortverwechselung selbst schöne Wissenschaften genannt hat.

Wenn die Kunst, dem Erkenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, blos ihn wirklich zu machen die dazu erforderlichen Handlungen verrichtet, so ist sie mechanische; hat sie aber das Gefühl der Lust zur unmittelbaren Absicht, so heisst sie ästhetische Kunst. Diese ist entweder angenehme oder schöne Kunst. Das Erste ist sie, wenn der Zweck derselben ist, dass die Lust die Vorstellungen als blosse Empfindungen, das Zweite, dass sie dieselben als Erkenntnissarten begleite.

Angenehme Künste sind die, welche blos zum Genusse abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können, als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, Manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und Niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist. (Hiezu gehört denn auch die Art, wie der Tisch zum Genusse ausgerüstet ist, oder wohl gar bei grossen Gelagen die Tafelmusik; ein wunderliches Ding, welches nur als ein angenehmes Geräusch die Stimmung der Gemüther zur Fröhlichkeit unterhalten soll und, ohne dass Jemand auf die Composition derselben die mindeste Aufmerksamkeit verwendet, die freie Gesprächigkeit eines Nachbars mit dem andern begünstigt.) Dazu gehören ferner alle Spiele, die weiter kein Interesse bei sich führen, als die Zeit unvermerkt verlaufen zu machen.

Schöne Kunst dagegen ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmässig ist und, obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert.

Die allgemeine Mittheilbarkeit einer Lust führt es schon in ihrem

Begriffe mit sich, dass diese nicht eine Lust des Genusses, aus bloser Empfindung, sondern der Reflexion sein müsse; und so ist ästhetische Kunst, als schöne Kunst, eine solche, die die reflectirende Urtheilskraft und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaasse hat.

§. 45.

Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint.

An einem Producte der schönen Kunst muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei, und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkührlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der blosen Natur sei. Auf diesem Gefühle der Freiheit im Spiele unserer Erkenntnissvermögen, welches doch zugleich zweckmässig sein muss, beruht diejenige Lust, welche allein allgemein mittheilbar ist, ohne sich doch auf Begriffe zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.

Denn wir können allgemein sagen, es mag die Natur- oder die Kunstschönheit betreffen: schön ist das, was in der blosen Beurtheilung, (nicht in der Sinnenempfindung, noch durch einen Begriff) gefällt. Nun hat Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht etwas hervorzubringen. Wenn dieses aber blose Empfindung (etwas blos Subjectives) wäre, die mit Lust begleitet sein sollte, so würde dies Product in der Beurtheilung nur vermittelst des Sinnengefühls gefallen. Wäre die Absicht auf die Hervorbringung eines bestimmten Objects gerichtet, so würde, wenn sie durch die Kunst erreicht wird, das Object nur durch Begriffe gefallen. In beiden Fällen aber würde die Kunst nicht in der blosen Beurtheilung, d. i. nicht als schöne, sondern mechanische Kunst gefallen.

Also muss die Zweckmässigkeit im Producte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; d. i. schöne Kunst muss als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewusst ist. Als Natur aber erscheint ein Product der Kunst dadurch, dass zwar alle Pünktlichkeit in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es sein soll, ange-

troffen wird; aber ohne Peinlichkeit, ohne dass die Schulform durchblickt[1], d. i. ohne eine Spur zu zeigen, dass die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe.

§. 46.

Schöne Kunst ist Kunst des Genies.

Genie ist das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel gibt. Da das Talent, als angebornes productives Vermögen des Künstlers, selbst zur Natur gehört, so könnte man sich auch so ausdrücken: Genie ist die angeborne Gemüthsanlage *(ingenium)*, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt.

Was es auch mit dieser Definition für eine Bewandniss habe, und ob sie blos willkührlich, oder dem Begriffe, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt ist, angemessen sei, oder nicht, (welches in dem folgenden Paragraphen erörtert werden soll;) so kann man doch schon zum voraus beweisen, dass, nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts, schöne Künste nothwendig als Künste des Genies betrachtet werden müssen.

Denn eine jede Kunst setzt Regeln voraus, durch deren Grundlegung allererst ein Product, wenn es künstlich heissen soll, als möglich vorgestellt wird. Der Begriff der schönen Kunst aber verstattet nicht, dass das Urtheil über die Schönheit ihres Products von irgend einer Regel abgeleitet werde, die einen Begriff zum Bestimmungsgrund habe, mithin einen Begriff von der Art, wie es möglich sei, zum Grunde lege[2]. Also kann die schöne Kunst sich selbst nicht die Regel ausdenken, nach der sie ihr Product zu Stande bringen soll. Da nun gleichwohl ohne vorhergehende Regel ein Product niemals Kunst heissen kann, so muss die Natur im Subjecte (und durch die Stimmung der Vermögen desselben) der Kunst die Regel geben, d. i. die schöne Kunst ist nur als Product des Genies möglich.

Man sieht hieraus, dass Genie 1) ein Talent sei, dasjenige, wozu sich keine bestimmte Regel geben lässt, hervorzubringen, nicht Geschicklichkeitsanlage zu dem, was nach irgend einer Regel gelernt werden kann; folglich, dass Originalität seine erste Eigenschaft sein müsse.

[1] „ohne dass die Schulform durchblickt“ Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg. „mithin ohne einen Begriff . . . zum Grunde zu legen.

2) Dass, da es auch originalen Unsinn geben kann, seine Producte zugleich Muster, d. i. **exemplarisch** sein müssen; mithin selbst nicht durch Nachahmung entsprungen, Anderen doch dazu, d. i. zum Richtmaasse oder Regel der Beurtheilung dienen müssen. 3) Dass es, wie es sein Product zu Stande bringe, selbst nicht beschreiben oder wissenschaftlich anzeigen könne, sondern dass es als **Natur** die Regel gebe; und daher der Urheber eines Products, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiss, wie sich in ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmässig auszudenken und Anderen in solchen Vorschriften mitzutheilen, die sie in Stand setzen, gleichmässige Producte hervorzubringen. (Daher denn auch vermuthlich das Wort Genie von *genius*, dem eigenthümlichen, einen Menschen bei der Geburt mitgegebenen schützenden und leitenden Geist, von dessen Eingebung jene originalen Ideen herrührten, abgeleitet ist.) 4) Dass die Natur durch das Genie nicht der Wissenschaft, sondern der Kunst die Regel vorschreibe; und auch dieses nur, insofern diese letztere[1] schöne Kunst sein soll.

§. 47.

Erläuterung und Bestätigung obiger Erklärung vom Genie.

Darin ist Jedermann einig, dass Genie dem **Nachahmungsgeiste** gänzlich entgegenzusetzen sei. Da nun Lernen nichts, als Nachahmen ist, so kann die grösste Fähigkeit, Gelehrigkeit (Capacität), als Gelehrigkeit, doch nicht für Genie gelten. Wenn man aber auch selbst denkt oder dichtet, und nicht blos, was Andere gedacht haben, auffasst, ja sogar für Kunst und Wissenschaft Manches erfindet; so ist doch dieses auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals grossen) **Kopf** (im Gegensatze mit dem, welcher, weil er niemals etwas mehr, als blos lernen und nachahmen kann, ein **Pinsel** heisst,) ein Genie zu nennen; weil eben das auch hätte können gelernt werden, also doch auf dem natürlichen Wege des Forschens und Nachdenkens nach Regeln liegt und von dem, was durch Fleiss vermittelst der Nachahmung erworben werden kann, nicht specifisch unterschieden ist. So kann man alles, was NEWTON in seinem unsterblichen Werke der Principien der Naturphilo-

[1] 1. Ausg. „und dieses auch nur, insofern sie“

sophie, so ein grosser Kopf auch erforderlich war, dergleichen zu erfinden, vorgetragen hat[1], gar wohl lernen; aber man kann nicht geistreich dichten lernen, so ausführlich auch alle Vorschriften für die Dichtkunst und so vortrefflich auch die Muster derselben sein mögen. Die Ursache ist, dass NEWTON alle seine Schritte, die er von den ersten Elementen der Geometrie an bis zu seinen grossen und tiefen Erfindungen zu thun hatte, nicht allein sich selbst, sondern jedem Andern ganz anschaulich und zur Nachfolge bestimmt vormachen könnte; kein HOMER aber oder WIELAND anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammen finden, darum weil er es selbst nicht weiss, und es also auch keinen Andern lehren kann. Im Wissenschaftlichen also ist der grösste Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, specifisch unterschieden. Indess liegt hierin keine Herabsetzung jener grossen Männer, denen das menschliche Geschlecht so viel zu verdanken hat, gegen die Günstlinge der Natur in Ansehung ihres Talents für die schöne Kunst. Eben darin, dass jener Talent zur immer fortschreitenden grössern Vollkommenheit der Erkenntnisse und alles Nutzens, der davon abhängig ist, imgleichen zur Belehrung Anderer in ebendenselben Kenntnissen gemacht ist, besteht ein grosser Vorzug derselben vor denen, welche die Ehre verdienen, Genies zu heissen; weil für diese die Kunst irgendwo still steht, indem ihr eine Grenze gesetzt ist, über die sie nicht weiter gehen kann, die vermuthlich auch schon seit lange her erreicht ist und nicht mehr erweitert werden kann; und überdem eine solche Geschicklichkeit sich auch nicht mittheilen lässt, sondern jedem unmittelbar von der Hand der Natur ertheilt sein will, mit ihm also stirbt, bis die Natur einmal einen Andern wiederum ebenso begabt, der nichts weiter, als eines Beispiels bedarf, um das Talent, dessen er sich bewusst ist, auf ähnliche Art wirken zu lassen.

Da die Naturgabe der Kunst (als schönen Kunst) die Regel geben muss, welcherlei Art ist denn diese Regel? Sie kann in keiner Formel abgefasst zur Vorschrift dienen; denn sonst würde das Urtheil über das Schöne nach Begriffen bestimmbar sein; sondern die Regel muss von der That, d. i. vom Product abstrahirt werden, an welchem Andere ihr eigenes Talent prüfen mögen, um sich jenes zum Muster nicht der Nach-

[1] „vorgetragen hat" fehlt in der 1. Ausg.

machung, sondern der Nachahmung dienen zu lassen. Wie dieses möglich sei, ist schwer zu erklären. Die Ideen des Künstlers erregen ähnliche Ideen seines Lehrlings, wenn ihn die Natnr mit einer ähnlichen Proportion der Gemüthskräfte versehen hat. Die Muster der schönen Kunst sind daher die einzigen Leitungsmittel, diese auf die Nachkommenschaft zu bringen; welches durch blose Beschreibungen nicht geschehen könnte, (vornehmlich nicht im Fache der redenden Künste;) und auch in diesen können nur die in alten, todten, und jetzt nur als gelehrte aufbehaltenen Sprachen classisch werden.

Obzwar mechanische und schöne Kunst, die erste als blose Kunst des Fleisses und der Erlernung, die zweite, als die des Genies, sehr von einander unterschieden sind, so gibt es doch keine schöne Kunst, in welcher nicht etwas Mechanisches, welches nach Regeln gefasst und befolgt werden kann, und also etwas Schulgerechtes die wesentliche Bedingung der Kunst ausmachte. Denn etwas muss dabei als Zweck gedacht werden, sonst kann man ihr Product gar keiner Kunst zuschreiben; es wäre ein bloses Product des Zufalls. Um aber einen Zweck ins Werk zu richten, dazu werden bestimmte Regeln erfordert, von denen man sich nicht frei sprechen darf. Da nun die Originalität des Talents ein (aber nicht das einzige) wesentliches Stück vom Charakter des Genies ausmacht, so glauben seichte Köpfe, dass sie nicht besser zeigen können, sie wären aufblühende Genies, als wenn sie sich vom Schulzwange aller Regeln lossagen und glauben, man paradire besser auf einem kollerichten Pferde, als auf einem Schulpferde. Das Genie kann nur reichen Stoff zu Producten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordert ein durch die Schule gebildetes Talent, um einen Gebrauch davon zu machen, der vor der Urtheilskraft bestehen kann. Wenn aber Jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiss nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publicum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, dass sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu sein scheint.

§. 48.

Vom Verhältnisse des Genies zum Geschmack.

Zur Beurtheilung schöner Gegenstände, als solcher, wird Geschmack, zur schönen Kunst selbst aber, d. i. zur Hervorbringung solcher Gegenstände, wird Genie erfordert.

Wenn man das Genie als Talent zur schönen Kunst betrachtet, (welches die eigenthümliche Bedeutung des Wortes mit sich bringt,) und es in dieser Absicht in die Vermögen zergliedern will, die ein solches Talent auszumachen zusammenkommen müssen, so ist nöthig, zuvor den Unterschied zwischen der Naturschönheit, deren Beurtheilung nur Geschmack, und der Kunstschönheit, deren Möglichkeit, (worauf in der Beurtheilung eines dergleichen Gegenstandes auch Rücksicht genommen werden muss,) Genie erfordert, genau zu bestimmen.

Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.

Um eine Naturschönheit als eine solche zu beurtheilen, brauche ich nicht vorher einen Begriff davon zu haben, was der Gegenstand für ein Ding sein solle; d. i. ich habe nicht nöthig, die materiale Zweckmässigkeit (den Zweck) zu kennen, sondern die blose Form ohne Kenntniss des Zwecks gefällt in der Beurtheilung für sich selbst. Wenn aber der Gegenstand für ein Product der Kunst gegeben ist und als solches für schön erklärt werden soll, so muss, weil Kunst immer einen Zweck in der Ursache (und deren Causalität) voraussetzt, zuerst ein Begriff von dem zum Grunde gelegt werden, was das Ding sein soll; und da die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in einem Dinge zu einer innern Bestimmung desselben, als Zweck, die Vollkommenheit des Dinges ist, so wird in der Beurtheilung der Kunstschönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anschlag gebracht werden müssen, wornach in der Beurtheilung einer Naturschönheit (als einer solchen) gar nicht die Frage ist. — Zwar wird in der Beurtheilung, vornehmlich der belebten Gegenstände der Natur, z. B. des Menschen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmässigkeit gemeiniglich mit in Betracht gezogen, um über die Schönheit derselben zu urtheilen; alsdann ist aber auch das Urtheil nicht mehr rein-ästhetisch, d. i. bloses Geschmacksurtheil. Die Natur wird nicht mehr beurtheilt, wie sie als Kunst erscheint, sondern sofern sie wirklich, (obzwar übermenschliche) Kunst ist; und das teleologische Urtheil dient dem ästhetischen zur Grundlage und Bedingung, worauf

dieses Rücksicht nehmen muss. In einem solchen Falle denkt man auch, wenn z. B. gesagt wird: „das ist ein schönes Weib", in der That nichts Anderes, als: die Natur stellt in ihrer Gestalt die Zwecke im weiblichen Baue schön vor; denn man muss noch über die blose Form auf einen Begriff hinaussehen, damit der Gegenstand auf solche Art durch ein logisch-bedingtes ästhetisches Urtheil gedacht werde.

Die schöne Kunst zeigt darin eben ihre Vorzüglichkeit, dass sie Dinge, die in der Natur hässlich oder missfällig sein würden, schön beschreibt. Die Furien, Krankheiten, Verwüstungen des Krieges u. dgl. können, als Schädlichkeiten,[1] sehr schön beschrieben, ja sogar im Gemälde vorgestellt werden; nur eine Art Hässlichkeit kann nicht der Natur gemäss vorgestellt werden, ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit zu Grunde zu richten; nämlich diejenige, welche Ekel erweckt. Denn weil in dieser sonderbaren, auf lauter Einbildung beruhenden Empfindung der Gegenstand gleichsam, als ob er sich zum Genusse aufdrängte, wider den wir doch mit Gewalt streben, vorgestellt wird, so wird die künstliche Vorstellung des Gegenstandes von der Natur dieses Gegenstandes selbst in unserer Empfindung nicht mehr unterschieden, und jene kann alsdann unmöglich für schön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunst, weil an ihren Producten die Kunst mit der Natur beinahe verwechselt wird, die unmittelbare Vorstellung hässlicher Gegenstände von ihren Bildungen ausgeschlossen, und dafür z. B. den Tod (in einem schönen Genius), den Kriegsmuth (am Mars) durch eine Allegorie oder Attribute, die sich gefällig ausnehmen, mithin nur indirect vermittelst einer Auslegung der Vernunft, und nicht für blos ästhetische Urtheilskraft vorzustellen erlaubt.

So viel von der schönen Vorstellung eines Gegenstandes, die eigentlich nur die Form der Darstellung eines Begriffs ist, durch welche dieser allgemein mitgetheilt wird. — Diese Form aber dem Producte der schönen Kunst zu geben, dazu wird blos Geschmack erfordert, an welchem der Künstler, nachdem er ihn durch mancherlei Beispiele der Kunst oder der Natur geübt und berichtigt hat, sein Werk hält, und nach manchen oft mühsamen Versuchen, denselben zu befriedigen, diejenige Form findet, die ihm Genüge thut, daher diese nicht gleichsam eine Sache der Eingebung oder eines freien Schwunges der Gemüthskräfte, sondern einer langsamen und gar peinlichen Nachbesserung ist, um sie dem Gedanken

[1] „als Schädlichkeiten" Zusatz der 2. Ausg.

angemessen und doch der Freiheit im Spiele derselben nicht nachtheilig werden zu lassen.

Geschmack ist aber blos ein Beurtheilungs-, nicht ein productives Vermögen, und was ihm gemäss ist, ist darum eben nicht ein Werk der schönen Kunst; es kann ein zur nützlichen und mechanischen Kunst, oder gar zur Wissenschaft gehöriges Product nach bestimmten Regeln sein, die gelernt werden können und genau befolgt werden müssen. Die gefällige Form aber, die man ihm gibt, ist nur das Vehikel der Mittheilung und eine Manier gleichsam des Vortrages, in Ansehung dessen man noch in gewissem Maasse frei bleibt, wenn er doch übrigens an einen bestimmten Zweck gebunden ist. So verlangt man, dass das Tischgeräthe, oder auch eine moralische Abhandlung, sogar eine Predigt diese Form der schönen Kunst, ohne doch gesucht zu scheinen, an sich haben müsse; man wird sie aber darum nicht Werke der schönen Kunst nennen. Zu der letzteren aber wird ein Gedicht, eine Musik, eine Bildergallerie u. dgl. gezählt; und da kann man an einem seinsollenden Werke der schönen Kunst oftmals Genie ohne Geschmack, an einem andern Geschmack ohne Genie wahrnehmen.

§. 49.

Von den Vermögen des Gemüths, welche das Genie ausmachen.

Man sagt von gewissen Producten, von welchen man erwartet, dass sie sich, zum Theil wenigstens, als schöne Kunst zeigen sollten: sie sind ohne Geist; ob man gleich an ihnen, was den Geschmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Ein Gedicht kann recht nett und elegant sein, aber es ist ohne Geist. Eine Geschichte ist genau und ordentlich, aber ohne Geist. Eine feierliche Rede ist gründlich und zugleich zierlich, aber ohne Geist. Manche Conversation ist nicht ohne Unterhaltung, aber doch ohne Geist; selbst von einem Frauenzimmer sagt man wohl: sie ist hübsch, gesprächig und artig, aber ohne Geist. Was ist denn das, was man hier unter Geist versteht?

G e i s t, in ästhetischer Bedeutung, heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Princip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was die Gemüthskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d. i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt.

Nun behaupte ich, dieses Princip sei nichts Anderes, als das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen; unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. — Man sieht leicht, dass sie das Gegenstück (Pendant) von einer Vernunftidee sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine Anschauung (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann.

Die Einbildungskraft (als productives Erkenntnissvermögen) ist nämlich sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt. Wir unterhalten uns mit ihr, wo uns die Erfahrung zu alltäglich vorkommt; bilden diese auch wohl um; zwar noch immer nach analogischen Gesetzen, aber doch auch nach Principien, die höher hinauf in der Vernunft liegen (und die uns ebensowohl natürlich sind, als die, nach welchen der Verstand die empirische Natur auffasst;) wobei wir unsere Freiheit vom Gesetze der Association, (welches dem empirischen Gebrauche jenes Vermögens anhängt,) fühlen, so dass uns nach demselben[1] von der Natur zwar Stoff geliehen, dieser aber von uns zu etwas Anderem, nämlich dem, was die Natur übertrifft,[2] verarbeitet werden kann.

Man kann dergleichen Vorstellungen der Einbildungskraft Ideen nennen, eines Theils darum, weil sie zu etwas über die Erfahrungsgrenze hinaus Liegendem wenigstens streben, und so einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellectuellen Ideen) nahe zu kommen suchen, welches ihnen den Anschein einer objectiven Realität gibt; andrerseits und zwar hauptsächlich, weil ihnen, als inneren Anschauungen, kein Begriff völlig adäquat sein kann. Der Dichter wagt es, Vernunftideen von unsichtbaren Wesen, das Reich der Seligen, das Höllenreich, die Ewigkeit, die Schöpfung u. dgl. zu versinnlichen, oder auch das, was zwar Beispiele in der Erfahrung findet, z. B. den Tod, den Neid und alle Laster, imgleichen die Liebe, den Ruhm u. dgl. über die Schranken der Erfahrung hinaus, vermittelst einer Einbildungskraft, die dem Vernunftvorspiele in Erreichung eines Grössten nacheifert, in einer Vollständigkeit sinnlich zu machen, für die sich in der Natur kein Beispiel findet; und es ist

[1] 1. Ausg. „nach welchem uns"

[2] 1. Ausg. „zu etwas ganz Anderem und was die Natur übertrifft"

eigentlich die Dichtkunst, in welcher sich das Vermögen ästhetischer Ideen in seinem ganzen Maasse zeigen kann. Dieses Vermögen aber, für sich allein betrachtet, ist eigentlich nur ein Talent (der Einbildungskraft).

Wenn nun einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft untergelegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlasst, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert; so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch, und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken, (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört,) als in ihr aufgefasst und deutlich gemacht werden kann.

Man nennt diejenigen Formen, welche nicht die Darstellung eines gegebenen Begriffs selber ausmachen, sondern nur, als Nebenvorstellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen und die Verwandtschaft desselben mit andern ausdrücken, Attribute (ästhetische) eines Gegenstandes, dessen Begriff, als Vernunftidee, nicht adäquat dargestellt werden kann. So ist der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein Attribut des mächtigen Himmelskönigs, und der Pfau der prächtigen Himmelskönigin. Sie stellen nicht, wie die logischen Attribute, das, was in unsern Begriffen von der Erhabenheit und Majestät der Schöpfung liegt, sondern etwas Anderes vor, was der Einbildungskraft Anlass gibt, sich über eine Menge von verwandten Vorstellungen zu verbreiten, die mehr denken lassen, als man in einem durch Worte bestimmten Begriff ausdrücken kann; und geben eine ästhetische Idee, die jener Vernunftidee statt logischer Darstellung dient, eigentlich aber um das Gemüth zu beleben, indem sie ihm die Aussicht in ein unabsehliches Feld verwandter Vorstellungen eröffnet. Die schöne Kunst aber thut dieses nicht allein in der Malerei oder Bildhauerkunst, (wo der Namen der Attribute gewöhnlich gebraucht wird;) sondern die Dichtkunst und Beredsamkeit nehmen den Geist, der ihre Werke belebt, auch lediglich von den ästhetischen Attributen der Gegenstände her, welche den logischen zur Seite gehen und der Einbildungskraft einen Schwung geben, mehr dabei, obzwar auf unentwickelte Art zu denken, als sich in einem Begriffe, mithin in einem bestimmten Sprachausdrucke zusammenfassen lässt. — Ich muss mich der Kürze wegen nur auf wenige Beispiele einschränken.

Wenn der grosse König sich in einem seiner Gedichte so ausdrückt: „lasst uns aus dem Leben ohne Murren weichen und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklassen. So verbreitet die Sonne, nachdem sie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel, und die letzten Strahlen, die sie in die Lüfte schickt, sind ihre letzten Seufzer für das Wohl der der Welt;“ so belebt er seine Vernunftidee von weltbürgerlicher Gesinnung noch am Ende des Lebens durch ein Attribut, welches die Einbildungskraft (in der Erinnerung an alle Annehmlichkeiten eines vollbrachten schönen Sommertages, die uns ein heiterer Abend ins Gemüth ruft,) jener Vorstellung beigesellt, und welches eine Menge von Empfindungen und Nebenvorstellungen rege macht, für die sich kein Ausdruck findet. Andererseits kann sogar ein intellectueller Begriff umgekehrt zum Attribut einer Vorstellung der Sinne dienen, und so diese letztere durch die Idee des Uebersinnlichen beleben; aber nur, indem das Aesthetische, welches dem Bewusstsein des letztern subjectiv anhängig ist, hiezu gebraucht wird. So sagt z. B. ein gewisser Dichter in der Beschreibung eines schönen Morgens: „die Sonne quoll hervor, wie Ruh' aus Tugend quillt.“ Das Bewusstsein der Tugend, wenn man sich auch nur in Gedanken in die Stelle eines Tugendhaften versetzt, verbreitet im Gemüthe eine Menge erhabener und beruhigender Gefühle, und eine grenzenlose Aussicht in eine frohe Zukunft, die kein Ausdruck, welcher einem bestimmten Begriffe angemessen ist, völlig erreicht.*

Mit einem Worte, die ästhetische Idee ist eine, einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit von Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, dass für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken lässt, dessen Gefühl die Erkenntnissvermögen belebt und mit der Sprache, als blosem Buchstaben, Geist verbindet.

---

* Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden, als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): „ich bin Alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.“ Segner benutzte diese Idee, durch eine sinnreiche seiner Naturlehre vorgesetzte Vignette, um seinen Lehrling, den er in diesen Tempel zu führen bereit war, vorher mit dem heiligen Schauer zu erfüllen, der das Gemüth zu feierlicher Aufmerksamkeit stimmen soll.

Die Gemüthskräfte also, deren Vereinigung (in gewissem Verhältnisse) das Genie ausmachen, sind Einbildungskraft und Verstand. Nur, da im Gebrauch der Einbildungskraft zum Erkenntnisse die erstere unter dem Zwange des Verstandes steht und der Beschränkung unterworfen ist, dem Begriffe desselben angemessen zu sein; in ästhetischer Absicht sie hingegen frei ist, um noch über jene Einstimmung zum Begriffe, doch ungesucht,[1] reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verstand, worauf dieser in seinem Begriffe nicht Rücksicht nahm, zu liefern, welchen dieser aber nicht sowohl objectiv zum Erkenntnisse, als subjectiv zur Belebung der Erkenntnisskräfte, indirect also doch auch zu Erkenntnissen anwendet, so besteht das Genie eigentlich in dem glücklichen Verhältnisse, welches keine Wissenschaft lehren und kein Fleiss erlernen kann, zu einem gegebenen Begriffe Ideen aufzufinden, und andererseits zu diesen den Ausdruck zu treffen, durch den die dadurch bewirkte subjective Gemüthsstimmung, als Begleitung eines Begriffs, Andern mitgetheilt werden kann. Das letztere Talent ist eigentlich dasjenige, was man Geist nennt; denn das Unnennbare in dem Gemüthszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mittheilbar zu machen, der Ausdruck man nun in Sprache oder Malerei oder Plastik bestehen, dies erfordert ein Vermögen, das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen und in einen Begriff, (der eben darum original ist und zugleich eine neue Regel eröffnet, die aus keinen vorhergehenden Principien oder Beispielen hat gefolgert werden können,) zu vereinigen, der sich ohne Zwang der Regeln[2] mittheilen lässt.

Wenn wir nach diesen Zergliederungen auf die oben gegebene Erklärung dessen, was man Genie nennt, zurücksehen, so finden wir: erstlich, dass es ein Talent zur Kunst sei, nicht zur Wissenschaft, in welcher deutlich gekannte Regeln vorangehen und das Verfahren in derselben bestimmen müssen; zweitens, dass es, als Kunsttalent, einen bestimmten Begriff von dem Producte als Zweck, mithin Verstand, aber auch eine (wenngleich unbestimmte) Vorstellung von dem Stoffe, d. i.

---

[1] 1. Ausg. „in ästhetischer Absicht aber die Einbildungskraft frei ist um über jene Einstimmung zum Begriffe noch ungesucht"

[2] „der Regeln" fehlt in der 1. Ausg.

der Anschauung, zur Darstellung dieses Begriffs, mithin ein Verhältniss der Einbildungskraft zum Verstande voraussetze; dass es sich drittens nicht sowohl in der Ausführung des vorgesetzten Zwecks in Darstellung eines bestimmten Begriffs, als vielmehr im Vortrage oder dem Ausdrucke ästhetischer Ideen, welche zu jener Absicht reichen Stoff enthalten, zeige, mithin die Einbildungskraft, in ihrer Freiheit von aller Anleitung der Regeln, dennoch als zweckmässig zur Darstellung des gegebenen Begriffs vorstellig mache; dass endlich viertens die ungesuchte unabsichtliche subjective Zweckmässigkeit in der freien Uebereinstimmung der Einbildungskraft zur Gesetzlichkeit des Verstandes eine solche Proportion und Stimmung dieser Vermögen voraussetze, als keine Befolgung von Regeln, es sei der Wissenschaft oder mechanischen Nachahmung, bewirken, sondern blos die Natur des Subjects hervorbringen kann.

Nach diesen Voraussetzungen ist Genie: die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauche seiner Erkenntnissvermögen. Auf solche Weise ist das Product eines Genies (nach demjenigen, was in demselben dem Genie, nicht der möglichen Erlernung oder der Schule zuzuschreiben ist,) ein Beispiel nicht der Nachahmung, (denn da würde das, was daran Genie ist und den Geist des Werks ausmacht, verloren gehen,) sondern der Nachfolge für ein anderes Genie, welches dadurch zum Gefühl seiner eigenen Originalität aufgeweckt wird, Zwangsfreiheit von Regeln so in der Kunst auszuüben, dass diese dadurch selbst eine neue Regel bekommt, wodurch das Talent sich als musterhaft zeigt. Weil aber das Genie ein Günstling der Natur ist, dergleichen man nur als seltene Erscheinung anzusehen hat; so bringt sein Beispiel für andere gute Köpfe eine Schule hervor, d. i. eine methodische Unterweisung nach Regeln, soweit man sie aus jenen Geistesproducten und ihrer Eigenthümlichkeit hat ziehen können; und für diese ist die schöne Kunst sofern Nachahmung, der die Natur durch ein Genie die Regel gab.

Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Missgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen liess. Dieser Muth ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse Kühnheit im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keineswegs nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muss, für welchen aber das Genie gleichsam privilegirt ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch

ängstliche Behutsamkeit leiden würde. Das Manieriren ist eine andere Art von Nachäffung, nämlich der blosen Eigenthümlichkeit (Originalität) überhaupt, um sich ja von Nachahmern so weit, als möglich zu entfernen, ohne doch das Talent zu besitzen, dabei zugleich musterhaft zu sein. — Zwar gibt es zweierlei Art *(modus)* überhaupt der Zusammenstellung seiner Gedanken des Vortrages, deren die eine Manier *(modus aestheticus)*, die andere Methode *(modus logicus)* heisst, die sich darin von einander unterscheiden, dass die erstere kein anderes Richtmaass hat, als das Gefühl der Einheit in der Darstellung, die andere aber hierin bestimmte Principien befolgt; für die schöne Kunst gilt also nur die erstere. Allein manierirt heisst ein Kunstproduct nur alsdann, wenn der Vortrag seiner Idee in demselben auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemessen gemacht wird. Das Prangende (Preciöse), das Geschrobene und Affectirte, um sich nur vom Gemeinen (aber ohne Geist) zu unterscheiden, sind dem Benehmen desjenigen ähnlich, von dem man sagt, dass er sich sprechen höre, oder welcher steht und geht, als ob er auf einer Bühne wäre, um angegafft zu werden, welches jederzeit einen Stümper verräth.

§. 50.

Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst.

Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, dass sich an ihnen Genie, oder ob dass sich Geschmack zeige, so ist das ebensoviel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr auf Einbildung, als auf Urtheilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des Ersteren eher eine geistreiche, in Ansehung des Zweiten aber allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient, so ist das Letztere wenigstens als unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* das Vornehmste, worauf man in Beurtheilung der Kunst als schöne Kunst zu sehen hat. Zum Behuf der Schönheit bedarf es nicht so nothwendig, reich und original an Ideen zu sein, als vielmehr[1] der Angemessenheit jener Einbildungskraft in ihrer Freiheit zu der Gesetzmässigkeit des Verstandes. Denn aller Reichthum der ersteren bringt in

[1] 1. Ausg. „Reich und original an Ideen zu sein, bedarf es nicht so nothwendig zum Behuf der Schönheit, aber wohl der Angemessenheit“ u. s. w.

ihrer gesetzlosen Freiheit nichts, als Unsinn hervor; die Urtheilskraft ist hingegen das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.

Der Geschmack ist, so wie die Urtheilskraft überhaupt, die Disciplin (oder Zucht) des Genies, beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich aber gibt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmässig zu bleiben; und indem er Klarheit und Ordnung in die Gedankenfülle hineinbringt, macht er die Ideen haltbar, eines dauernden, zugleich auch allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer und einer immer fortschreitenden Cultur fähig. Wenn also im Widerstreite beiderlei Eigenschaften an einem Producte etwas aufgeopfert werden soll, so müsste es eher auf der Seite des Genies geschehen; und die Urtheilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Principien den Ausspruch thut, wird eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft, als dem Verstande Abbruch zu thun erlauben.

Zur schönen Kunst würden also Einbildungskraft, Verstand, Geist und Geschmack erforderlich sein.*

§. 51.

Von der Eintheilung der schönen Künste.

Man kann überhaupt Schönheit, (sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein,) den Ausdruck ästhetischer Ideen nennen; nur dass in der schönen Kunst diese Idee durch einen Begriff vom Object veranlasst werden muss; in der schönen Natur aber die blose Reflexion über eine gegebene Anschauung, ohne Begriff von dem, was der Gegenstand sein soll, zu Erweckung und Mittheilung der Idee, von welcher jenes Object als der Ausdruck betrachtet wird, hinreichend ist.

Wenn wir also die schönen Künste eintheilen wollen, so können wir, wenigstens zum Versuche, kein bequemeres Princip dazu wählen, als die Analogie der Kunst mit der Art des Ausdrucks, dessen sich Menschen im Sprechen bedienen, um sich so vollkommen, als möglich

---

* Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre Vereinigung. HUME gibt in seiner Geschichte den Engländern zu verstehen, dass, obzwar sie in ihren Werken keinem Volke in der Welt in Ansehung der Beweisthümer der drei ersteren Eigenschaften, abgesondert betrachtet, etwas nachgäben, sie doch in der, welche sie vereinigt, ihren Nachbarn, den Franzosen, nachstehen müssten

ist, einander, d. i. nicht blos ihren Begriffen, sondern auch Empfindungen nach mitzutheilen.* — Dieser besteht in dem Worte, der Gebehrdung und dem Tone (Articulation, Gesticulation und Modulation). Nur die Verbindung dieser drei Arten des Ausdrucks macht die vollständige Mittheilung des Sprechenden aus. Denn Gedanke, Anschauung und Empfindung werden dadurch zugleich und vereinigt auf den Andern übergetragen.

Es gibt also nur dreierlei Arten schöner Künste: die redende, die bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen (als äusserer Sinneneindrücke). Man könnte diese Eintheilung auch dichotomisch einrichten, so, dass die schöne Kunst in die des Ausdrucks der Gedanken, oder der Anschauungen; und diese wiederum blos nach ihrer Form, oder ihrer Materie (der Empfindung), eingetheilt würde. Allein sie würde alsdann zu abstract und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen aussehen.

1) Die **redenden** Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst. Beredsamkeit ist die Kunst, ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; Dichtkunst, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen.

Der Redner also kündigt ein Geschäft an, und führt es so aus, als ob es blos ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuschauer zu unterhalten. Der Dichter kündigt blos ein unterhaltendes Spiel mit Ideen an, und es kommt doch so viel für den Verstand heraus, als ob er blos dessen Geschäft zu treiben die Absicht gehabt hätte. Die Verbindung und Harmonie beider Erkenntnissvermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, die einander zwar nicht entbehren können, aber doch auch ohne Zwang und wechselseitigen Abbruch sich nicht wohl vereinigen lassen, muss unabsichtlich zu sein und sich von selbst so zu fügen scheinen; sonst ist es nicht schöne Kunst. Daher alles Gesuchte und Peinliche darin vermieden werden muss; denn schöne Kunst muss in doppelter Bedeutung freie Kunst sein: sowohl dass sie nicht als Lohngeschäft, eine Arbeit sei, deren Grösse sich nach einem bestimmten Maassstabe beurtheilen, erzwingen oder bezahlen lässt, sondern auch, dass das Gemüth sich zwar

---

* Der Leser wird diesen Entwurf zu einer möglichen Eintheilung der schönen Künste nicht als beabsichtigte Theorie beurtheilen. Es ist nur einer von den mancherlei Versuchen, die man noch anstellen kann und soll.

beschäftigt, aber dabei doch, ohne auf einem andern Zweck hinauszusehen, (unabhängig vom Lohne) befriedigt und erweckt fühlt.

Der Redner gibt also zwar etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er bricht auch dem etwas ab, was er verspricht und was doch sein angekündigtes Geschäft ist, nämlich den Verstand zweckmässig zu beschäftigen. Der Dichter dagegen verspricht wenig und kündigt ein bloses Spiel mit Ideen an, leistet aber etwas, das eines Geschäftes würdig ist, nämlich dem Verstande spielend Nahrung zu verschaffen und seinen Begriffen durch Einbildungskraft Leben zu geben; mithin jener im Grunde weniger, dieser mehr, als er verspricht[1].

2) Die **bildenden** Künste, oder die des Ausdrucks für Ideen in der **Sinnenanschauung**, (nicht durch Vorstellungen der blosen Einbildungskraft, die durch die Worte aufgeregt werden,) sind entweder die der **Sinnenwahrheit** oder des **Sinnenscheins**. Die erste heisst die **Plastik**, die zweite die **Malerei**. Beide machen Gestalten im Raume zum Ausdrucke für Ideen; jene macht Gestalten für zwei Sinne kennbar, dem Gesichte und Gefühl, (obzwar dem letzteren nicht in Absicht auf Schönheit,) diese nur für den ersteren. Die ästhetische Idee (Archetypon, Urbild) liegt zu beiden in der Einbildungskraft zum Grunde; die Gestalt aber, welche den Ausdruck derselben ausmacht, (Ektypon, Nachbild,) wird entweder in ihrer körperlichen Ausdehnung, (wie der Gegenstand selbst existirt,) oder nach der Art, wie diese sich im Auge malt (nach ihrer Apparenz in einer Fläche), gegeben; oder, wenn auch das Erstere ist, entweder die Beziehung auf einen wirklichen Zweck, oder nur der Anschein desselben der Reflexion zur Bedingung gemacht.

Zur **Plastik**, als der ersten Art schöner bildender Künste, gehört die **Bildhauerkunst** und **Baukunst**. Die **erste** ist diejenige, welche Begriffe von Dingen, so wie sie in **der Natur existiren könnten**, körperlich darstellt, (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmässigkeit;) die **zweite** ist die Kunst, Begriffe von Dingen, die **nur durch Kunst** möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht, doch auch zugleich ästhetisch-zweckmässig darzustellen. Bei der letzteren ist ein gewisser **Gebrauch** des künstlichen Gegenstandes die Hauptsache, worauf als Bedingung die ästhetischen Ideen einge-

---

[1] „mithin jener — verspricht" Zusatz der 2. Ausg.

schränkt werden. Bei der ersteren ist der blose **Ausdruck** ästhetischer Ideen die Hauptabsicht. So sind Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. dgl. zu der erstern Art; aber Tempel, oder Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Versammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Cenotaphien u. dgl. zum Ehrengedächtniss errichtet, zur Baukunst gehörig. Ja alles Hausgeräthe, (die Arbeit des Tischlers u. dgl. Dinge zum Gebrauche) können dazu gezählt werden; weil die Angemessenheit des Products zu einem gewissen Gebrauche das Wesentliche eines **Bauwerks** ausmacht; wogegen ein bloses **Bildwerk**, das lediglich zum Anschauen gemacht ist und für sich selbst gefallen soll, als körperliche Darstellung blose Nachahmung der Natur ist, doch mit Rücksicht auf ästhetische Ideen; wobei denn die **Sinnenwahrheit** nicht so weit gehen darf, dass es aufhöre, als Kunst und Product der Willkühr zu erscheinen.

Die **Malerkunst**, als die zweite Art bildender Künste, welche den **Sinnenschein** künstlich mit Ideen verbunden darstellt, würde ich in die der schönen **Schilderung der Natur**, und in die der schönen **Zusammenstellung** ihrer **Producte** eintheilen. Die erste wäre die **eigentliche Malerei**, die zweite die **Lustgärtnerei**. Denn die erste gibt nur den Schein der körperlichen Ausdehnung; die zweite zwar diese nach der Wahrheit, aber nur den Schein von Benutzung und Gebrauch zu anderen Zwecken, als blos für das Spiel der Einbildung in Beschauung ihrer Formen.* Die letztere ist nichts Anderes, als die Schmückung des Bodens mit derselben Mannigfaltigkeit, (Gräsern, Blumen, Sträuchen und Bäumen, selbst Gewässern, Hügeln und Thälern,) womit ihn die Natur dem Anschauen darstellt, nur anders und angemes-

---

* Dass die Lustgärtnerei als eine Art von Malerkunst betrachtet werden könne, ob sie zwar ihre Formen körperlich darstellt, scheint befremdlich; da sie aber ihre Formen wirklich aus der Natur nimmt, (die Bäume, Gesträuche, Gräser und Blumen aus Wald und Feld, wenigstens uranfänglich,) und sofern nicht, etwa wie die Plastik, Kunst ist, auch keinen Begriff von dem Gegenstande und seinem Zwecke (wie etwa die Baukunst) zur Bedingung ihrer Zusammenstellung hat, sondern blos das freie Spiel der Einbildungskraft in der Beschauung; so kommt sie mit der blos ästhetischen Malerei, die kein bestimmtes Thema hat, (Luft, Land und Wasser durch Licht und Schatten unterhaltend zusammenstellt,) sofern überein. — Ueberhaupt wird der Leser dieses nur als einen Versuch von der Verbindung der schönen Künste unter einem Princip, welches diesmal das des Ausdrucks ästhetischer Ideen (nach der Analogie einer Sprache) sein soll, beurtheilen, und nicht als für entschieden gehaltene Ableitung derselben ansehen.

sen gewissen Ideen zusammengestellt. Die schöne Zusammenstellung aber körperlicher Dinge ist auch nur für das Auge gegeben, wie die Malerei; der Sinn des Gefühls kann keine anschauliche Vorstellung von einer solchen Form verschaffen. Zu der Malerei im weiten Sinne würde ich noch die Verzierung der Zimmer durch Tapeten, Aufsätze und alles schöne Ameublement, welches blos zur Ansicht dient, zählen; imgleichen die Kunst der Kleidung nach Geschmack (Ringe, Dosen u. s. w.). Denn ein Parterre von allerlei Blumen, ein Zimmer mit allerlei Zierrathen, (selbst den Putz der Damen darunter begriffen,) machen an einem Prachtfeste eine Art von Gemälde aus, welches, sowie die eigentlich sogenannten, (die nicht etwa Geschichte oder Naturkenntniss zu lehren die Absicht haben,) blos zum Ansehen da ist, um die Einbildungskraft im freien Spiele mit Ideen zu unterhalten und ohne bestimmten Zweck die ästhetische Urtheilskraft zu beschäftigen. Das Machwerk an allem diesem Schmucke mag immer mechanisch sehr unterschieden sein und ganz verschiedene Künstler erfordern; das Geschmacksurtheil ist doch über das, was in dieser Kunst schön ist, sofern auf einerlei Art bestimmt; nämlich nur die Formen (ohne Rücksicht auf einen Zweck) so, wie sie sich dem Auge darbieten, einzeln oder in ihrer Zusammensetzung, nach der Wirkung, die sie auf die Einbildungskraft thun, zu beurtheilen. — Wie aber bildende Kunst zur Gebehrdung in einer Sprache (der Analogie nach) gezählt werden könne, wird dadurch gerechtfertigt, dass der Geist des Künstlers durch diese Gestalten von dem, was und wie er gedacht hat, einen körperlichen Ausdruck gibt, und die Sache selbst gleichsam mimisch sprechen macht; ein sehr gewöhnliches Spiel unserer Phantasie, welche leblosen Dingen, ihrer Form gemäss, einen Geist unterlegt, der aus ihnen spricht.

3) Die Kunst des **schönen Spiels der Empfindungen**, (die von aussen erzeugt werden,) und das sich gleichwohl doch muss allgemein mittheilen lassen, kann nichts Anderes, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben betreffen; und in dieser weitläuftigen Bedeutung des Worts kann sie in das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts, mithin in Musik und Farbenkunst eingetheilt werden. — Es ist merkwürdig, dass diese zwei Sinne, ausser der Empfänglichkeit für Eindrücke, so viel davon erforderlich ist, um von äussern Gegenständen vermittelst ihrer Begriffe zu bekommen, noch einer besonderen damit verbundenen Empfindung fähig

sind, von welcher man nicht recht ausmachen kann, ob sie den Sinn, oder die Reflexion zum Grunde habe; und dass diese Affectibilität doch bisweilen mangeln kann, obgleich der Sinn übrigens, was seinen Gebrauch zum Erkenntniss der Objecte betrifft, gar nicht mangelhaft, sondern wohl gar vorzüglich fein ist. Das heisst: man kann nicht mit Gewissheit sagen, ob eine Farbe oder ein Ton (Klang) blos angenehme Empfindungen, oder an sich schon ein schönes Spiel von Empfindungen sei und als ein solches ein Wohlgefallen an der Form in der ästhetischen Beurtheilung bei sich führe. Wenn man die Schnelligkeit der Licht-, oder in der zweiten Art, der Luftbebungen, die alles unser Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieselbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrscheinlicher Weise bei weitem übertrifft, bedenkt; so sollte man glauben, nur die Wirkung dieser Zitterungen auf die elastischen Theile unseres Körpers werde empfunden, die Zeiteintheilung durch dieselbe aber nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen, mithin mit Farben und Tönen nur Annehmlichkeit, nicht Schönheit ihrer Composition verbunden. Bedenkt man aber dagegen erstlich das Mathematische, welches sich über die Proportion dieser Schwingungen in der Musik und ihre Beurtheilung sagen lässt, und beurtheilt die Farbenabstechung, wie billig, nach der Analogie mit der letztern; zieht man zweitens die[1], obzwar seltenen Beispiele von Menschen, die mit dem besten Gesichte von der Welt nicht haben Farben, und mit dem schärfsten Gehöre nicht Töne unterscheiden können, zu Rath[2], imgleichen für die, welche dieses können, die Wahrnehmung einer veränderten Qualität (nicht blos des Grades der Empfindung) bei den verschiedenen Anspannungen auf der Farben- und Tonleiter, ferner[3], dass die Zahl derselben für begreifliche Unterschiede bestimmt ist; so möchte man sich genöthigt sehen, die Empfindungen von beiden nicht als blosen Sinneneindruck, sondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen anzusehen. Der Unterschied, den die eine oder die andere Meinung in der Beurtheilung des Grundes der Musik gibt, würde aber nur die Definition dahin verändern, dass man sie entweder, wie wir gethan haben, für das schöne Spiel der Empfindungen (durch das Gehör), oder angenehmer Empfindungen erklärte. Nur nach der ersteren Erklärungsart wird Musik gänzlich als

---

[1] 1. Ausg. „zweitens, zieht man die" [2] „zu Rath" Zusatz der 2. Ausg.
[3] 1. Ausg. „imgleichen"

schöne, nach der zweiten aber als angenehme Kunst (wenigstens zum Theil) vorgestellt werden.

§. 52.

Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Producte.

Die Beredsamkeit kann mit einer malerischen Darstellung ihrer Subjecte sowohl, als Gegenstände in einem Schauspiele, die Poesie mit Musik im Gesange, dieser aber zugleich mit malerischer (theatralischer) Darstellung in einer Oper, das Spiel der Empfindungen in einer Musik mit dem Spiele der Gestalten im Tanz u. s. w. verbunden werden. Auch kann die Darstellung des Erhabenen, sofern sie zur schönen Kunst gehört, in einem gereimten Trauerspiele, einem Lehrgegedichte, einem Oratorium sich mit der Schönheit vereinigen, und in diesen Verbindungen ist die schöne Kunst noch künstlicher; ob aber auch schöner, (da sich so mannigfaltige verschiedene Arten des Wohlgefallens einander durchkreuzen,) kann in einigen dieser Fälle bezweifelt werden. Doch in aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, welche für die Beobachtung und Beurtheilung zweckmässig ist, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht; nicht in der Materie der Empfindung (dem Reize oder der Rührung), wo es blos auf Genuss angelegt ist, welcher nichts in der Idee zurücklässt, den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd[1], und das Gemüth, durch das Bewusstsein seiner im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch macht.

Wenn die schönen Künste nicht, nahe oder fern, mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, die allein ein selbstständiges Wohlgefallen bei sich führen, so ist das Letztere ihr endliches Schicksal. Sie dienen alsdann nur zur Zerstreuung, deren man desto mehr bedürftig wird, als man sich ihrer bedient, um die Unzufriedenheit des Gemüths mit sich selbst dadurch zu vertreiben, dass man sich immer noch unnützlicher und mit sich selbst unzufriedener macht. Ueberhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der ersteren Absicht am zuträglichsten, wenn

[1] 1. Ausg. „den Gegenstand anekelnd,“

man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern.

§. 53.

Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste untereinander.

Unter allen behauptet die Dichtkunst, (die fast gänzlich dem Genie ihren Ursprung verdankt, und am wenigsten durch Vorschrift oder durch Beispiele geleitet sein will,) den obersten Rang. Sie erweitert das Gemüth dadurch, dass sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher damit zusammenstimmender Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung desselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig adäquat ist, und sich *also* ästhetisch zu Ideen erhebt. Sie stärkt das Gemüth, indem sie es sein freies, selbstthätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen lässt, die Natur, als Erscheinung, nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, die sie nicht von selbst weder für den Sinn, noch den Verstand in der Erfahrung darbietet, und sie also zum Behuf und gleichsam zum Schema des Uebersinnlichen zu gebrauchen. Sie spielt mit dem Schein, den sie nach Belieben bewirkt, ohne doch dadurch zu betrügen; denn sie erklärt ihre Beschäftigung selbst für bloses Spiel, welches gleichwohl vom Verstande und zu dessen Geschäfte zweckmässig gebraucht werden kann. — Die Beredsamkeit, sofern darunter die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen Schein zu hintergehen (als *ars oratoria*), und nicht blose Wohlredenheit (Eloquenz und Stil) verstanden wird, ist eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehnt, als nöthig ist, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu dessen Vortheil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen; kann also weder für die Gerichtsschranken, noch für die Kanzeln angerathen werden. Denn wenn es um bürgerliche Gesetze, um das Recht einzelner Personen, oder[1] um dauerhafte Belehrung und Bestimmung der Gemüther zur richtigen Kenntniss und gewissenhaften Beobachtung ihrer Pflicht zu thun ist, so ist es unter der Würde eines so wichtigen Geschäftes, auch nur eine Spur von Ueppigkeit des Witzes und der Einbil-

[1] 1. Ausg. „und"

dungskraft, noch mehr aber von der Kunst zu überreden und zu irgend Jemandes Vortheil einzunehmen, blicken zu lassen. Denn wenn sie gleich bisweilen zu an sich rechtmässigen und lobenswürdigen Absichten angewandt werden kann, so wird sie doch dadurch verwerflich[1], dass auf diese Art die Maximen und Gesinnungen subjectiv verderbt werden, wenngleich die That objectiv gesetzmässig ist; indem es nicht genug ist, das, was Recht ist, zu thun, sondern es auch aus dem Grunde allein, weil es Recht ist[2], auszuüben. Auch hat der blose deutliche Begriff dieser Arten von menschlicher Angelegenheit, mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden, und ohne Verstoss wider die Regeln des Wohllauts der Sprache oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks, für Ideen der Vernunft, (welches zusammen die Wohlredenheit ausmacht,) schon an sich[3] hinreichenden Einfluss auf menschliche Gemüther, als dass es nöthig wäre, noch die Maschinen der Ueberredung hiebei anzulegen; welche, da sie ebensowohl auch zur Beschönigung oder Verdeckung des Lasters und Irrthums gebraucht werden können, den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Ueberlistung nicht ganz vertilgen können. In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein bloses unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach, einstimmig mit Verstandesgesetzen treiben zu wollen, und verlangt nicht den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken.*

Nach der Dichtkunst würde ich, wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, diejenige, welche ihr unter den

[1] 1. Ausg. „blicken zu lassen; welche, wenn sie gleich . . . kann, doch dadurch verwerflich wird," [2] 1. Ausg. „aus dem Grunde, weil es allein Recht ist"

[3] 1. Ausg. „die zusammen . . ausmachen, schon für sich"

* Ich muss gestehen, dass ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt dass die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Missbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muss. Beredtheit und Wohlredenheit (zusammen Rhetorik) gehören zur schönen Kunst; aber Rednerkunst (*ars oratoria*) ist, als Kunst sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, (diese mögen immer so gut gemeint, oder auch wirklich gut sein, als sie wollen,) gar keiner Achtung würdig. Auch erhob sie sich nur, sowohl in Athen als in Rom, zur höchsten Stufe zu einer Zeit, da der Staat seinem Verderben zueilte und wahre patriotische Denkungsart erloschen war. Wer, bei klarer Einsicht in Sachen, die Sprache nach deren Reichthum und Reinigkeit in seiner Gewalt hat und, bei einer fruchtbaren, zur

redenden am nächsten kommt und sich damit auch sehr natürlich vereinigen lässt, nämlich die **Tonkunst** setzen. Denn ob sie zwar durch lauter Empfindungen ohne Begriffe spricht, mithin nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrig bleiben lässt, so bewegt sie doch das Gemüth mannigfaltiger und, obgleich blos vorübergehend, doch inniglicher; ist aber freilich mehr Genuss, als Cultur, (das Gedankenspiel, welches nebenbei dadurch erregt wird, ist blos die Wirkung einer gleichsam mechanischen Association;) und hat, durch Vernunft beurtheilt, weniger Werth, als jede andere der schönen Künste. Daher verlangt sie, wie jeder Genuss, öfteren Wechsel, und hält die mehrmalige Wiederholung nicht aus, ohne Ueberdruss zu erzeugen. Der Reiz derselben, der sich so allgemein mittheilen lässt, scheint darauf zu beruhen, dass jeder Ausdruck der Sprache im Zusammenhange einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist; dass dieser Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird; und dass, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdrucke, nämlich als Sprache der Affecten ausübt, und so nach dem Gesetze der Association die damit natürlicher Weise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mittheilt; dass aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu dient, vermittelst einer proportionirten Stimmung derselben, (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältniss der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nach einander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann,) die ästhetische Idee eines zusammenhangenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle, einem gewissen Thema gemäss, welches den in dem Stücke herrschenden Affect ausmacht, auszudrücken. An dieser mathematischen Form, obgleich nicht durch bestimmte Begriffe vorgestellt, hängt allein das Wohlgefallen, welches die blose Reflexion über eine solche Menge einander begleitender

---

Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft, lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt, ist der *vir bonus dicendi peritus*, der Redner ohne Kunst, aber voll Nachdruck, wie ihn **Cicero** haben will, ohne doch diesem Ideal selbst immer treu geblieben zu sein.

oder folgender Empfindungen mit diesem Spiele derselben als für Jedermann gültige Bedingung seiner Schönheit verknüpft; und sie ist es allein, nach welcher der Geschmack sich ein Recht über das Urtheil von Jedermann zum voraus auszusprechen anmassen darf.

Aber an dem Reize und der Gemüthsbewegung, welche die Musik hervorbringt, hat die Mathematik sicherlich nicht den mindesten Antheil; sondern sie ist nur die unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* derjenigen Proportion der Eindrücke, in ihrer Verbindung sowohl, als ihrem Wechsel, wodurch es möglich wird, sie zusammenzufassen und zu verhindern, dass diese einander nicht zerstören, sondern zu einer continuirlichen Bewegung und Belebung des Gemüths durch damit consonirende Affecten und hiemit zu einem behaglichen Selbstgenusse zusammenstimmen.

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, und die Erweiterung der Vermögen, welche in der Urtheilskraft zum Erkenntnisse zusammenkommen müssen, zum Maassstabe nimmt, so hat Musik unter den schönen Künsten sofern den untersten, (so wie unter denen, die zugleich nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden, vielleicht den obersten) Platz, weil sie blos mit Empfindungen spielt. Die bildenden Künste gehen ihr also in diesem Betracht weit vor; denn indem sie die Einbildungskraft in ein freies und doch zugleich dem Verstande angemessenes Spiel versetzen, so treiben sie zugleich ein Geschäft, indem sie ein Product zu Stande bringen, welches den Verstandesbegriffen zu einem dauerhaften und für sich selbst sich empfehlenden Vehikel dient, die Vereinigung derselben mit der Sinnlichkeit und so gleichsam die Urbanität der obern Erkenntnisskräfte zu befördern. Beiderlei Art Künste nehmen einen ganz verschiedenen Gang: die erstere von Empfindungen zu unbestimmten Ideen; die zweite Art aber von bestimmten Ideen zu Empfindungen. Die letzteren sind von bleibendem, die ersteren nur von transitorischem Eindrucke. Die Einbildungskraft kann jene zurückrufen und sich damit angenehm unterhalten; diese aber erlöschen entweder gänzlich, oder, wenn sie unwillkührlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig, als angenehm. Ausserdem hängt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, dass sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluss weiter, als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft), ausbreitet, und so sich gleichsam aufdringt, mithin der Freiheit Anderer, ausser der musikalischen Gesell-

schaft, Abbruch thut; welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiemit fast so, wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümirtes Schnupftuch aus der Tasche zieht, tractirt Alle um und neben sich wider ihren Willen, und nöthigt sie, wenn sie athmen wollen, zugleich zu geniessen; daher es auch aus der Mode gekommen ist.* [1]

Unter den bildenden Künsten würde ich der Malerei den Vorzug geben, theils weil sie, als Zeichnungskunst, allen übrigen bildenden zum Grunde liegt, theils weil sie weit mehr in die Region der Ideen eindringen und auch das Feld der Anschauung, diesen gemäss, mehr erweitern kann, als es den übrigen verstattet ist.

[§. 54.]

Anmerkung.

Zwischen dem, was blos in der Beurtheilung gefällt, und dem, was vergnügt (in der Empfindung gefällt), ist, wie wir oft gezeigt haben, ein wesentlicher Unterschied. Das letztere ist etwas, was man nicht so, wie das erstere, Jedermann ansinnen kann. Vergnügen, (die Ursache desselben mag immerhin auch in Ideen liegen,) scheint jederzeit in einem Gefühl der Beförderung des gesammten Lebens des Menschen, mithin auch des körperlichen Wohlbefindens, d. i. der Gesundheit zu bestehen; so dass Epikur, der alles Vergnügen im Grunde für körperliche Empfindung ausgab, sofern vielleicht nicht Unrecht haben mag, und sich nur selbst missverstand, wenn er das intellectuelle und selbst praktische Wohlgefallen zu den Vergnügen zählte. Wenn man den letztern Unterschied vor Augen hat, so kann man sich erklären, wie ein Vergnügen dem, der es empfindet, selbst missfallen könne, (wie die

---

* Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, dass sie dem Publicum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine grosse Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mit zu singen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigten.

[1] Die Worte im Texte: „Ausserdem hängt der Musik ... aus der Mode gekommen ist.“ so wie die Anmerkung dazu, sind Zusatz der 2. Ausg.

Freude eines dürftigen, aber wohldenkenden Menschen über die Erbschaft von seinem ihn liebenden, aber kargen Vater,) oder wie ein tiefer Schmerz dem, der ihn leidet, doch gefallen könne, (die Traurigkeit einer Wittwe über ihres verdienstvollen Mannes Tod,) oder wie ein Vergnügen obenein noch gefallen könne, (wie das an Wissenschaften, die wir treiben,) oder ein Schmerz (z. B. Hass, Neid und Rachgierde) uns noch dazu missfallen könne. Das Wohlgefallen oder Missfallen beruht hier auf der Vernunft, und ist mit der Billigung oder Missbilligung einerlei; Vergnügen und Schmerz aber können nur auf dem Gefühl oder Aussicht auf ein (aus welchem Grunde es auch sei) mögliches Wohl- oder Uebelbefinden beruhen.

Alles wechselnde freie Spiel der Empfindungen, (die keine Absicht zum Grunde haben,) vergnügt, weil es das Gefühl der Gesundheit befördert; wir mögen nun in der Vernunftbeurtheilung an seinem Gegenstande und selbst an diesem Vergnügen ein Wohlgefallen haben oder nicht; und dieses Vergnügen kann bis zum Affect steigen, obgleich wir an dem Gegenstande selbst kein Interesse, wenigstens kein solches nehmen, das dem Grade des letztern proportionirt wäre. Wir können sie in Glücksspiel, Tonspiel, und Gedankenspiel eintheilen. Das erste fordert ein Interesse, es sei der Eitelkeit oder des Eigennutzes, welches aber bei weitem nicht so gross ist, als das Interesse an der Art, wie wir es uns zu verschaffen suchen; das zweite blos den Wechsel der Empfindungen, deren jede ihre Beziehung auf Affect, aber ohne den Grad eines Affects hat und ästhetische Ideen rege macht; das dritte entspringt blos aus dem Wechsel der Vorstellungen, in der Urtheilskraft, wodurch zwar kein Gedanke, der irgend ein Interesse bei sich führte, erzeugt, das Gemüth aber doch belebt wird.

Wie vergnügend die Spiele sein müssen, ohne dass man nöthig hätte interessirte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten. Aber die Affecten der Hoffnung, der Furcht, der Freude, des Zorns, des Hohns spielen dabei, indem sie jeden Augenblick ihre Rolle wechseln,[1] und sind so lebhaft, dass dadurch, als eine innere Motion, das ganze Lebensgeschäft im Körper befördert zu sein scheint, wie eine dadurch erzeugte Munterkeit des Gemüths es beweist, obgleich weder etwas gewonnen noch gelernt worden. Aber da das Glücksspiel kein schönes

[1] 1. Ausg „jeden Augenblick wechseln“

Spiel ist, so wollen wir es hier bei Seite setzen. Hingegen Musik und Stoff zum Lachen sind zweierlei Arten des Spiels mit ästhetischen Ideen, oder auch Verstandesvorstellungen, wodurch am Ende nichts gedacht wird, und die blos durch ihren Wechsel und dennoch[1] lebhaft vergnügen können; wodurch sie ziemlich klar zu erkennen geben, dass die Belebung in beiden blos körperlich sei, ob sie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und dass das Gefühl der Gesundheit, durch eine jenem Spiele correspondirende Bewegung der Eingeweide, das ganze, für so fein und geistvoll gepriesene Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmacht. Nicht die Beurtheilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum nothwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affect, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Gesundheit, (welche sich ohne solche Veranlassung sonst nicht fühlen lässt,) machen das Vergnügen aus, welches man daran findet, dass man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.

In der Musik geht dieses Spiel von der Empfindung des Körpers zu ästhetischen Ideen (der Objecte für Affecten), von diesen alsdann wieder zurück, aber mit vereinigter Kraft, auf den Körper. Im Scherze, (der ebensowohl, wie jene, eher zur angenehmen, als schönen Kunst gezählt zu werden verdient,) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesammt, sofern sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen; und indem der Verstand in dieser Darstellung, worin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachlässt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingung der Organe, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wohlthätigen Einfluss hat.

Es muss in allem, was ein lebhaftes erschütterndes Lachen erregen soll, etwas Widersinniges sein, (woran also der Verstand an sich kein Wohlgefallen finden kann.) D a s L a c h e n i s t e i n A f f e c t a u s d e r p l ö t z l i c h e n V e r w a n d l u n g e i n e r g e s p a n n t e n E r w a r t u n g i n n i c h t s. Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiss nicht erfreulich ist, erfreuet doch indirect auf einen Augenblick sehr lebhaft. Also muss die Ursache in dem Einflusse der Vorstellung auf den Körper und dessen Wechselwirkung auf das Gemüth bestehen; und zwar nicht,

---

[1] „und dennoch" Zusatz der 2. Ausg.

sofern die Vorstellung objectiv ein Gegenstand des Vergnügens ist,[1] (denn wie kann eine getäuschte Erwartung vergnügen?) sondern lediglich dadurch, dass sie als bloses Spiel der Vorstellungen ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Körper hervorbringt.

Wenn Jemand erzählt, dass ein Indianer, der an der Tafel eines Engländers in Surate eine Bouteille mit Ale öffnen und alles dies Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen sah, mit vielen Ausrufungen seine grosse Verwunderung anzeigte, und auf die Frage des Engländers: was ist denn hier sich so sehr zu verwundern? antwortete: ich wundere mich auch nicht darüber, dass es herausgeht, sondern wie ihr's habt herein kriegen können, so lachen wir und es macht uns eine herzliche Lust; nicht, weil wir uns etwa klüger finden, als diesen Unwissenden, oder sonst über etwas, was uns der Verstand hierin Wohlgefälliges bemerken liesse, sondern unsere Erwartung war gespannt und verschwindet plötzlich in nichts. Oder wenn der Erbe eines reichen Verwandten diesem sein Leichenbegängniss recht feierlich veranstalten will, aber klagt, dass es ihm hiemit nicht recht gelingen wolle; denn (sagt er): jemehr ich meinen Trauerleuten Geld gebe betrübt auszusehen, desto lustiger sehen sie aus; so lachen wir laut, und der Grund liegt darin, dass eine Erwartung sich plötzlich in nichts verwandelt. Man muss wohl bemerken, dass sie sich nicht in das positive Gegentheil eines erwarteten Gegenstandes, — denn das ist immer etwas, und kann oft betrüben, — sondern in nichts verwandeln müsse. Denn wenn Jemand uns mit der Erzählung einer Geschichte grosse Erwartung erregt, und wir beim Schlusse die Unwahrheit derselben sofort einsehen, so macht es uns Missfallen; wie z. B. die von Leuten, welche vor grossem Gram in einer Nacht graue Haare bekommen haben sollen. Dagegen, wenn auf eine dergleichen Erzählung zur Erwiederung ein anderer Schalk sehr umständlich den Gram eines Kaufmanns erzählt, der aus Indien mit allem seinem Vermögen in Waaren nach Europa zurückkehrend, in einem schweren Sturm alles über Bord zu werfen genöthigt wurde, und sich dermassen grämte, dass ihm darüber in derselben Nacht die Perrücke grau ward; so lachen wir, und es macht uns Vergnügen, weil wir unsern eigenen Missgriff nach einem für uns übrigens gleichgültigen Gegenstande, oder vielmehr unsere verfolgte Idee, wie einen Ball, noch eine

---

[1] Hier stehen in der 1. Ausg. noch die Worte: „wie etwa bei Einem, der von einem grossen Handlungsgewinne Nachricht bekommt“

Zeit lang hin- und herschlagen, indem wir blos gemeint sind, ihn zu greifen und festzuhalten. Es ist hier nicht die Abfertigung eines Lügners oder Dummkopfs, welche das Vergnügen erweckt; denn auch für sich würde die letztere mit angenommenem Ernst erzählte Geschichte eine Gesellschaft in ein helles Lachen versetzen; und jenes wäre gewöhnlichermassen auch der Aufmerksamkeit[1] nicht werth.

Merkwürdig ist, dass in allen solchen Fällen der Spass immer etwas in sich enthalten muss, welches auf einen Augenblick täuschen kann; daher, wenn der Schein in nichts verschwindet, das Gemüth wieder zurücksieht, um es mit ihm noch einmal zu versuchen, und so durch schnell hinter einander folgende Anspannung und Abspannung hin- und zurückgeschnellt und in Schwankung gesetzt wird, die, weil der Absprung von dem, was gleichsam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlassen) geschah, eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige körperliche Bewegung verursachen muss, die unwillkührlich fortdauert, und Ermüdung, dabei aber auch Aufheiterung, (die Wirkungen einer zur Gesundheit gereichenden Motion) hervorbringt.

Denn wenn man annimmt, dass mit allen unsern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Körpers harmonisch verbunden sei, so wird man so ziemlich begreifen, wie jener plötzlichen Versetzung des Gemüths bald in einen, bald in den andern Standpunkt, um seinen Gegenstand zu betrachten, eine wechselseitige Anspannung und Loslassung der elastischen Theile unserer Eingeweide, die sich dem Zwerchfell mittheilt, correspondiren könne, (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen;) wobei die Lunge die Luft[2] mit schnell einander folgenden Absätzen ausstösst und so eine der Gesundheit zuträgliche Bewegung bewirkt, welche allein und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Ursache des Vergnügens an einem Gedanken ist, der im Grunde nichts vorstellt. — Voltaire sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können; wenn die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, nur so leicht bei der Hand wären, und der Witz oder die Originalität der Laune, die dazu erforderlich sind, nicht eben so selten wären, als häufig das Talent ist, kopfbrechend, wie mystische Grübler, hals-

---

[1] 1. Ausg. „der Mühe"

[2] 1. Ausg. „könne, welche (gleich ... fühlen) die Luft"

brechend, wie Genies, oder herzbrechend, wie empfindsame Romanschreiber, (auch wohl dergleichen Moralisten) zu dichten.

Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen, dass alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlasst wird, welche ästhetische Ideen erwecken, animalische, d. i. körperliche Empfindung sei; ohne dadurch dem geistigen Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches[1] kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfniss desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des Geschmacks im mindesten Abbruch zu thun.

Etwas aus beiden Zusammengesetztes findet sich in der Naivetät, die der Ausbruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verstellungskunst ist. Man lacht über die Einfalt, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen, und erfreut sich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunst hier einen Querstrich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Aeusserung; und siehe! es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die man anzutreffen gar nicht gewärtig, und die der, welcher sie blicken liess, zu entblössen auch nicht gemeint war. Dass der schöne, aber falsche Schein, der gewöhnlich in unserm Urtheile sehr viel bedeutet, hier plötzlich in nichts verwandelt, dass gleichsam der Schalk in uns selbst blossgestellt wird, bringt die Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengesetzten Richtungen nach einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Dass aber etwas, was unendlich besser, als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit sich hervorthuende Erscheinung ist,[2] und die Decke der Verstellungskunst bald wieder vorgezogen wird, so mengt sich zugleich ein Bedauren darunter, welches eine Rührung der Zärtlichkeit ist, die sich als Spiel mit einem solchen gutherzigen Lachen sehr wohl verbinden lässt und auch wirklich damit gewöhnlich verbindet, zugleich auch demjenigen, der den Stoff dazu hergibt, die Verlegenheit darüber,[3]

---

[1] 1. Ausg. „welche“
[2] 1. Ausg. „Weil es aber nur eine kurze Zeit Erscheinung ist,“
[3] 1. Ausg. „zugleich auch die Verlegenheit dessen, der ... hergibt, darüber“

dass er noch nicht nach Menschenweise gewitzt ist, zu vergüten pflegt. — Eine Kunst, naiv zu sein, ist daher ein Widerspruch; allein die Naivetät in einer erdichteten Person vorzustellen, ist wohl möglich, und schöne, obzwar auch seltene Kunst. Mit der Naivetät muss offenherzige Einfalt, welche die Natur nur darum nicht verkünstelt, weil sie sich darauf nicht versteht, was Kunst des Umganges sei, nicht verwechselt werden.

Zu dem, was aufmunternd, mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt und zur Originalität des Geistes, aber eben nicht zum Talent der schönen Kunst gehörig ist, kann auch die launigte Manier gezählt werden. Laune im guten Verstande bedeutet nämlich das Talent, sich willkührlich in eine gewisse Gemüthsdisposition versetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders, als gewöhnlich (sogar umgekehrt), und doch gewissen Vernunftprincipien in einer solchen Gemüthsstimmung gemäss beurtheilt werden. Wer solchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen ist, heisst launisch; wer sie aber willkührlich und zweckmässig (zum Behuf einer lebhaften Darstellung vermittelst eines Lachen erregenden Contrastes) anzunehmen vermag, der und sein Vortrag heisst launigt. Diese Manier gehört indess mehr zur angenehmen, als schönen Kunst, weil der Gegenstand der letzteren immer einige Würde an sich zeigen muss, und daher einen gewissen Ernst in der Darstellung, so wie der Geschmack in der Beurtheilung erfordert.

Der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft

zweiter Abschnitt.

Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft.

---

§. 55.

Eine Urtheilskraft, die dialektisch sein soll, muss zuvörderst vernünftelnd sein, d. i. die Urtheile derselben müssen auf Allgemeinheit, und zwar *a priori*, Anspruch machen;* denn in solcher Urtheile Entgegensetzung besteht die Dialektik. Daher ist die Unvereinbarkeit ästhetischer Sinnesurtheile (über das Angenehme und Unangenehme) nicht dialektisch. Auch der Widerstreit der Geschmacksurtheile, sofern sich ein Jeder blos auf seinen eignen Geschmack beruft, macht keine Dialektik des Geschmacks aus; weil Niemand sein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt also kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geschmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Kritik des Geschmacks (nicht des Geschmacks selbst) in Ansehung ihrer Principien; da nämlich über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander widerstreitende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weise auftreten. Transscendentale Kritik des Geschmacks wird also nur sofern einen Theil enthalten, der den Namen einer Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft führen kann, wenn

---

* Ein vernünftelndes Urtheil (*judicium ratiocinans*) kann ein jedes heissen, das sich als allgemein ankündigt; denn sofern kann es zum Obersatze in einem Vernunftschlusse dienen. Ein Vernunfturtheil (*judicium ratiocinatum*) kann dagegen nur ein solches genannt werden, welches, als der Schlusssatz von einem Vernunftschlusse, folglich als *a priori* gegründet gedacht wird.

sich eine Antinomie der Principien dieses Vermögens findet, welche die Gesetzmässigkeit desselben, mithin auch seine innere Möglichkeit zweifelhaft macht.

§. 56.

Vorstellung der Antinomie des Geschmacks.

Der erste Gemeinort des Geschmacks ist in dem Satze, womit sich jeder Geschmacklose gegen Tadel zu verwahren gedenkt, enthalten: ein Jeder hat seinen eigenen Geschmack. Das heisst soviel, als: der Bestimmungsgrund dieses Urtheils ist blos subjectiv (Vergnügen oder Schmerz); und das Urtheil hat kein Recht auf die nothwendige Beistimmung Anderer.

Der zweite Gemeinort desselben, der auch von denen sogar gebraucht wird, die dem Geschmacksurtheile das Recht einräumen, für Jedermann gültig auszusprechen, ist: über den Geschmack lässt sich nicht disputiren. Das heisst soviel, als: der Bestimmungsgrund eines Geschmacksurtheils mag zwar auch objectiv sein, aber er lässt sich nicht auf bestimmte Begriffe bringen; mithin kann über das Urtheil selbst durch Beweise nichts entschieden werden, obgleich darüber gar wohl und mit Recht gestritten werden kann. Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, dass sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, dass das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin objective Begriffe als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieses aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Disputiren ebensowohl als unthunlich beurtheilt.

Man sieht leicht, dass zwischen diesen zwei Gemeinörtern ein Satz fehlt, der zwar nicht sprichwörtlich im Umlaufe, aber doch in Jedermanns Sinne enthalten ist, nämlich: über den Geschmack lässt sich streiten (obgleich nicht disputiren). Dieser Satz aber enthält das Gegentheil des obersten Satzes. Denn worüber es erlaubt sein soll zu streiten, da muss Hoffnung sein unter einander übereinzukommen; mithin muss man auf Gründe des Urtheils, die nicht blos Privatgültigkeit haben und also nicht blos subjectiv sind, rechnen können; welchem gleichwohl jener Grundsatz: ein Jeder hat seinen eigenen Geschmack, gerade entgegen ist.

Es zeiget sich also in Ansehung des Princips des Geschmacks folgende Antinomie:

1) Thesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen; denn sonst liesse sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden).

2) Antithesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffen; denn sonst liesse sich, ungeachtet der Verschiedenheit desselben, darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Einstimmung Anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen).

§. 57.

Auflösung der Antinomie des Geschmacks.

Es ist keine Möglichkeit, den Widerstreit jener jedem Geschmacksurtheile untergelegten Principien, (welche nichts Anderes sind, als die oben in der Analytik vorgestellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geschmacksurtheils,) zu heben, als dass man zeigt, der Begriff, worauf man das Object in dieser Art Urtheile bezieht, werde in beiden Maximen der ästhetischen Urtheilskraft nicht in einerlei Sinn genommen; dieser zwiefache Sinn oder Gesichtspunkt der Beurtheilung sei unserer transscendentalen Urtheilskraft nothwendig, aber auch der Schein, in der Vermengung des einen mit dem andern, als natürliche Illusion, unvermeidlich.

Auf irgend einen Begriff muss sich das Geschmacksurtheil beziehen; denn sonst könnte es schlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann Anspruch machen. Aber aus einem Begriffe darf es darum eben nicht erweislich sein, weil ein Begriff entweder bestimmbar, oder auch an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar sein kann. Von der erstern Art ist der Verstandesbegriff, der durch Prädicate der sinnlichen Anschauung, die ihm correspondiren kann, bestimmbar ist; von der zweiten aber der transscendentale Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen, welches aller jener Anschauung zum Grunde liegt, der also weiter nicht theoretisch bestimmt[1] werden kann.

Nun geht das Geschmacksurtheil auf Gegenstände der Sinne, aber nicht um einen Begriff derselben für den Verstand zu bestimmen; denn

[1] 1. Ausg. „weiter nicht bestimmt“

es ist kein Erkenntnissurtheil. Es ist daher, als auf das Gefühl der Lust bezogene anschauliche einzelne Vorstellung, nur ein Privaturtheil, und sofern würde es seiner Gültigkeit nach auf das urtheilende Individuum allein beschränkt sein; der Gegenstand ist für mich ein Gegenstand des Wohlgefallens, für Andere mag es sich anders verhalten; — ein Jeder hat seinen Geschmack.

Gleichwohl ist ohne Zweifel im Geschmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objects (zugleich auch des Subjects) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieser Art Urtheile, als nothwendig für Jedermann, gründen, welcher daher nothwendig irgend ein Begriff zum Grunde liegen muss; aber ein Begriff, der sich gar nicht durch Anschauung bestimmen, durch den sich nichts erkennen, mithin auch kein Beweis für das Geschmacksurtheil führen lässt. Ein dergleichen Begriff aber ist der blose reine Vernunftbegriff von dem Uebersinnlichen, das dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnenobjecte, mithin als Erscheinung, zum Grunde liegt. Denn nähme man eine solche Rücksicht nicht an, so wäre der Anspruch des Geschmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wäre der Begriff, worauf es sich gründet, ein nur blos verworrener Verstandesbegriff, etwa von Vollkommenheit, dem man correspondirend die sinnliche Anschauung des Schönen beigeben könnte, so würde es wenigstens an sich möglich sein, das Geschmacksurtheil auf Beweise zu gründen; welches der Thesis widerspricht.

Nun fällt aber aller Widerspruch weg, wenn ich sage: das Geschmacksurtheil gründet sich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Ansehung des Objects erkannt und bewiesen werden kann, weil er an sich unbestimmbar und zum Erkenntniss untauglich ist; es bekommt aber durch ebendenselben doch zugleich Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anschauung unmittelbar begleitendes Urtheil), weil der Bestimmungsgrund desselben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann.

Es kommt bei der Auflösung einer Antinomie nur auf die Möglichkeit an, dass zwei einander dem Scheine nach widerstreitende Sätze einander in der That nicht widersprechen, sondern neben einander bestehen können, wenngleich die Erklärung der Möglichkeit ihres Begriffs unser Erkenntnissvermögen übersteigt. Dass dieser Schein auch natürlich

und der menschlichen Vernunft unvermeidlich sei, imgleichen warum er es sei und bleibe, ob er gleich nach der Auflösung des Scheinwiderspruchs nicht betrügt, kann hieraus auch begreiflich gemacht werden.

Wir nehmen nämlich den Begriff, worauf die Allgemeingültigkeit eines Urtheils sich gründen muss, in beiden widerstreitenden Urtheilen in einerlei Bedeutung, und sagen doch von ihm zwei entgegengesetzte Prädicate aus. In der Thesis sollte es daher heissen: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf bestimmten Begriffen; in der Antithesis aber: das Geschmacksurtheil gründet sich doch auf einem, obzwar unbestimmten Begriffe, (nämlich vom übersinnlichen Substrat der Erscheinungen;) und alsdann wäre zwischen ihnen kein Widerstreit.

Mehr, als diesen Widerstreit in den Ansprüchen und Gegenansprüchen des Geschmacks zu heben, können wir nicht leisten. Ein bestimmtes objectives Princip des Geschmacks, wornach die Urtheile desselben geleitet, geprüft und bewiesen werden könnten, zu geben, ist schlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geschmacksurtheil. Das subjective Princip, nämlich die unbestimmte Idee des Uebersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, oder durch nichts weiter begreiflich gemacht werden.

Der hier aufgestellten und ausgeglichenen Antinomie liegt der richtige Begriff des Geschmacks, nämlich als einer blos reflectirenden ästhetischen Urtheilskraft, zum Grunde; und da wurden beide, dem Scheine nach widerstreitende Grundsätze mit einander vereinigt, indem beide wahr sein können, welches auch genug ist. Würde dagegen zum Bestimmungsgrunde des Geschmacks (wegen der Einzelnheit der Vorstellung, die dem Geschmacksurtheil zum Grunde liegt), wie von Einigen geschieht, die Annehmlichkeit, oder wie Andere (wegen der Allgemeingültigkeit desselben) wollen, das Princip der Vollkommenheit angenommen und die Definition des Geschmacks darnach eingerichtet; so entspringt daraus eine Antinomie, die schlechterdings nicht auszugleichen ist, als so, dass man zeigt, dass beide einander, (aber nicht blos contradictorisch) entgegenstehende Sätze falsch sind; welches dann beweiset, dass der Begriff, worauf ein jeder gegründet ist, sich selbst widerspreche. Man sieht also, dass die Hebung der Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft einen ähnlichen Gang nehme mit dem, welchen die Kritik in Auflösung der Antinomien der reinen theoretischen Vernunft befolgte; und dass ebenso hier und auch in der Kritik der praktischen

Vernunft die Antinomien wider Willen nöthigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Uebersinnlichen der Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen *a priori* zu suchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt, die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen.

Anmerkung I.

Da wir in der Transscendental-Philosophie so oft Veranlassung finden, Ideen von Verstandesbegriffen zu unterscheiden, so kann es von Nutzen sein, ihrem Unterschiede angemessene Kunstausdrücke einzuführen. Ich glaube, man werde nichts dawider haben, wenn ich einige[1] in Vorschlag bringe. — Ideen in der allgemeinsten Bedeutung sind, nach einem gewissen (subjectiven oder objectiven) Princip, auf einen Gegenstand bezogene Vorstellungen, sofern sie doch nie eine Erkenntniss desselben werden können. Sie sind entweder nach einem blos subjectiven Princip der Uebereinstimmung der Erkenntnissvermögen untereinander der Einbildungskraft und des Verstandes) auf eine Anschauung bezogen und heissen alsdann ästhetische, oder nach einem objectiven Princip auf einen Begriff bezogen, können aber doch nie eine Erkenntniss des Gegenstandes abgeben, und heissen Vernunftideen; in welchem Falle der Begriff ein transscendenter Begriff ist, welcher vom Verstandesbegriffe, dem jederzeit eine adäquat correspondirende Erfahrung untergelegt werden kann, und der darum immanent heisst, unterschieden ist.

Eine ästhetische Idee kann keine Erkenntniss werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Eine Vernunftidee kann nie Erkenntniss werden, weil sie einen Begriff (vom Uebersinnlichen) enthält, dem niemals eine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonstrablen Begriff der Vernunft nennen. Von beiden wird vorausgesetzt, dass sie nicht etwa gar grundlos, sondern (nach der obigen Erklärung einer Idee überhaupt) gewissen Principien der Erkenntnissvermögen, wozu sie gehören, (jene den subjectiven, diese den objectiven Principien) gemäss erzeugt seien.

Verstandesbegriffe müssen, als solche, jederzeit demonstrabel

[1] 1. Ausg. „welche“

sein, (wenn unter Demonstriren, wie in der Anatomie, blos das Darstellen verstanden wird,)[1] d. i. der ihnen correspondirende Gegenstand muss jederzeit in der Anschauung (reinen oder empirischen) gegeben werden können; denn dadurch allein können sie Erkenntnisse werden. Der Begriff der Grösse kann in der Raumesanschauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie u. s. w. gegeben werden; der Begriff der Ursache an der Undurchdringlichkeit, dem Stosse der Körper u. s. w. Mithin können beide durch eine empirische Anschauung belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beispiele gewiesen (demonstrirt, aufgezeigt) werden; und dieses muss geschehen können, widrigenfalls man nicht gewiss ist, ob der Gedanke nicht leer, d. i. ohne alles Object sei.

Man bedient sich in der Logik der Ausdrücke des Demonstrabeln oder Indemonstrabeln gemeiniglich nur in Ansehung der Sätze; da die ersteren besser durch die Benennung der nur mittelbar, die zweiten der unmittelbar-gewissen Sätze könnten bezeichnet werden; denn die reine Philosophie hat auch Sätze von beiden Arten, wenn darunter beweisfähige und beweisunfähige wahre Sätze verstanden werden. Allein aus Gründen *a priori* kann sie, als Philosophie, zwar beweisen, aber nicht demonstriren; wenn man nicht ganz und gar von der Wortbedeutung abgehen will, nach welcher demonstriren *(ostendere, exhibere)* soviel heisst, als (es sei in Beweisen oder auch blos im Definiren) seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen; welche, wenn sie Anschauung *a priori* ist, das Construiren desselben heisst, wenn sie aber auch empirisch ist[2], gleichwohl die Vorzeigung des Objects bleibt, durch welche dem Begriffe die objective Realität gesichert wird. So sagt man von einem Anatomiker: er demonstrire das menschliche Auge, wenn er den Begriff, den er vorher discursiv vorgetragen hat, vermittelst der Zergliederung dieses Organs anschaulich macht.

Diesem zufolge ist der Vernunftbegriff vom übersinnlichen Substrat aller Erscheinungen überhaupt, oder auch von dem, was unserer Willkühr in Beziehung auf moralische Gesetze zum Grunde gelegt werden muss, nämlich von der transscendentalen Freiheit, schon der Species nach ein indemonstrabler Begriff und Vernunftidee, Tugend aber ist dies dem Grade nach, weil dem ersteren an sich gar nichts der Qualität nach in der Erfahrung Correspondirendes gegeben werden kann, in der zweiten

---

[1] „(wenn unter Demonstriren . . . . verstanden wird") Zusatz der 2. Ausg

[2] 1. Ausg. „ist diese aber auch empirisch"

aber kein Erfahrungsproduct jener Causalität den Grad erreicht, den die Vernunftidee zur Regel vorschreibt.

Sowie an einer Vernunftidee die Einbildungskraft mit ihren Anschauungen den gegebenen Begriff nicht erreicht, so erreicht bei einer ästhetischen Idee der Verstand durch seine Begriffe nie die ganze innere Anschauung der Einbildungskraft, welche sie mit einer gegebenen Vorstellung verbindet. Da nun eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen so viel heisst, als sie exponiren, so kann die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung derselben (in ihrem freien Spiele) genannt werden. Ich werde von dieser Art Ideen in der Folge noch Einiges auszuführen Gelegenheit haben; jetzt bemerke ich nur, dass beide Arten von Ideen, die Vernunftideen sowohl, als die ästhetischen ihre Principien haben müssen; und zwar beide in der Vernunft, jene in den objectiven, diese in den subjectiven Principien ihres Gebrauchs.

Man kann diesem zufolge **Genie** auch durch das Vermögen ästhetischer Ideen erklären; wodurch zugleich der Grund angezeigt wird, warum in Producten des Genies die Natur (des Subjects), nicht ein überlegter Zweck der Kunst (der Hervorbringung des Schönen) die Regel gibt. Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurtheilt werden muss, sondern nach der zweckmässigen Stimmung der Einbildungskraft zur Uebereinstimmung mit dem Vermögen der Begriffe überhaupt; so kann nicht Regel und Vorschrift, sondern nur das, was blos Natur im Subjecte ist, aber nicht unter Regeln oder Begriffe gefasst werden kann, d. i. das übersinnliche Substrat aller seiner Vermögen, (welches kein Verstandesbegriff erreicht,) folglich das, in Beziehung auf welches[1] alle unsere Erkenntnissvermögen zusammenstimmend zu machen der letzte durch das Intelligible unserer Natur gegebene Zweck ist, jener ästhetischen, aber unbedingten Zweckmässigkeit in der schönen Kunst, die Jedermann gefallen zu müssen rechtmässigen Anspruch machen soll, zum subjectiven Richtmaasse dienen. So ist es auch allein möglich, dass dieser, der man kein objectives Princip vorschreiben kann, ein subjectives und doch allgemeingültiges Princip *a priori* zum Grunde liege.

---

[1] 1. Ausg. „worauf in Beziehung“

Anmerkung II.

Folgende wichtige Bemerkung bietet sich hier von selbst dar: dass es nämlich dreierlei Arten der Antinomie der reinen Vernunft gebe, die aber alle darin übereinkommen, dass sie dieselbe zwingen, von der sonst sehr natürlichen Voraussetzung, die Gegenstände der Sinne für die Dinge an sich selbst zu halten, abzugehen, sie vielmehr blos für Erscheinungen gelten zu lassen, und ihnen ein intelligibles Substrat, (etwas Uebersinnliches, wovon der Begriff nur Idee ist und keine eigentliche Erkenntniss zulässt,) unterzulegen. Ohne eine solche Antinomie würde die Vernunft sich niemals zu Annehmung eines solchen das Feld ihrer Speculation so sehr verengenden Princips, und zu Aufopferungen, wobei so viele sonst sehr schimmernde Hoffnungen gänzlich verschwinden müssen, entschliessen können; denn selbst jetzt, da sich ihr zur Vergütung dieser Einbusse ein um desto grösserer Gebrauch in praktischer Rücksicht eröffnet, scheint sie sich nicht ohne Schmerz von jenen Hoffnungen trennen und von der alten Anhänglichkeit losmachen zu können.

Dass es drei Arten der Antinomie gibt, hat seinen Grund darin, dass es drei Erkenntnissvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft gibt, deren jedes (als oberes Erkenntnissvermögen) seine Principien *a priori* haben muss; da denn die Vernunft, sofern sie über diese Principien selbst und ihren Gebrauch urtheilt, in Ansehung ihrer aller zu dem gegebenen Bedingten unnachlasslich das Unbedingte fordert, welches sich doch nie finden lässt, wenn man das Sinnliche, als zu den Dingen an sich selbst gehörig betrachtet und ihm nicht vielmehr, als bloser Erscheinung, etwas Uebersinnliches, (das intelligible Substrat der Natur ausser uns und in uns) als Sache an sich selbst unterlegt. Da gibt es dann 1) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des theoretischen Gebrauchs des Verstandes bis zum Unbedingten hinauf für das Erkenntnissvermögen; 2) eine Antinomie der Vernunft in Ansehung des ästhetischen Gebrauchs der Urtheilskraft für das Gefühl der Lust und Unlust; 3) eine Antinomie in Ansehung des praktischen Gebrauchs der an sich selbst gesetzgebenden Vernunft für das Begehrungsvermögen; sofern alle diese Vermögen ihre oberen Principien *a priori* haben und, gemäss einer unumgänglichen Forderung der Vernunft, nach diesen Principien auch unbedingt müssen urtheilen und ihr Object bestimmen können.[1]

[1] 1. Ausg. „ihr Object sollen bestimmen können"

In Ansehung zweier Antinomien, der des theoretischen und der des praktischen Gebrauchs jener obern Erkenntnissvermögen, haben wir die Unvermeidlichkeit derselben, wenn dergleichen Urtheile nicht auf ein übersinnliches Substrat der gegebenen Objecte, als Erscheinungen, zurücksehen, dagegen aber auch die Auflöslichkeit derselben, sobald das Letztere geschieht, schon anderwärts gezeigt. Was nun die Antinomie im Gebrauch der Urtheilskraft, gemäss der Forderung der Vernunft, und deren hier gegebene Auflösung betrifft, so gibt es kein anderes Mittel, derselben auszuweichen, als entweder zu leugnen, dass dem ästhetischen Geschmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, und zu behaupten, dass aller Anspruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Beistimmung grundloser leerer Wahn sei, und ein Geschmacksurtheil nur sofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es sich trifft, dass Viele in Ansehung desselben übereinkommen, und auch dieses eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieser Einstimmung ein Princip *a priori* vermuthet, sondern, (wie im Gaumengeschmack,) weil die Subjecte zufälliger Weise gleichförmig organisirt seien; oder man müsste annehmen, dass das Geschmacksurtheil eigentlich ein verstecktes Vernunfturtheil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannigfaltigen in ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit sei, mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieser unserer Reflexion anhängt, ästhetisch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologisch sei; in welchem Falle man die Auflösung der Antinomie durch transscendentale Ideen für unnöthig und nichtig erklären, und so mit den Objecten der Sinne nicht als blosen Erscheinungen, sondern auch als Dingen an sich selbst jene Geschmacksgesetze vereinigen könnte. Wie wenig aber die eine sowohl, als die andere Ausflucht verschlage, ist an mehreren Orten in der Exposition der Geschmacksurtheile gezeigt worden.

Räumt man aber unserer Deduction wenigstens soviel ein, dass sie auf dem rechten Wege geschehe, wenngleich noch nicht in allen Stücken hell genug gemacht sei, so zeigen sich drei Ideen: erstlich des Uebersinnlichen überhaupt, ohne weitere Bestimmung, als Substrats der Natur; zweitens ebendesselben, als Princips der subjectiven Zweckmässigkeit der Natur für unser Erkenntnissvermögen; drittens ebendesselben, als Princips der Zwecke der Freiheit und Princips der Uebereinstimmung derselben mit jener im Sittlichen.

§. 58.

Vom Idealismus der Zweckmässigkeit der Natur sowohl, als Kunst, als dem alleinigen Princip der ästhetischen Urtheilskraft.

Man kann zuvörderst das Princip des Geschmacks entweder darin setzen, dass dieser jederzeit nach empirischen Bestimmungsgründen, und also nach solchen, die nur *a posteriori* durch Sinne gegeben werden, oder man kann einräumen, dass er aus einem Grunde *a priori* urtheile. Das Erstere wäre der Empirismus der Kritik des Geschmacks, das Zweite der Rationalismus derselben. Nach dem ersten wäre das Object unseres Wohlgefallens nicht vom Angenehmen, nach dem zweiten, wenn das Urtheil auf bestimmten Begriffen beruhte, nicht vom Guten unterschieden; und so würde alle Schönheit aus der Welt weggeleugnet, und nur ein besonderer Namen, vielleicht für eine gewisse Mischung von beiden vorgenannten Arten des Wohlgefallens an dessen Statt übrig bleiben. Allein wir haben gezeigt, dass es auch Gründe des Wohlgefallens *a priori* gebe, die also mit dem Princip des Rationalismus zusammen bestehen können, ungeachtet sie nicht in bestimmte Begriffe gefasst werden können.

Der Rationalismus des Princips des Geschmacks ist dagegen entweder der des Realismus der Zweckmässigkeit, oder des Idealismus derselben. Weil nun ein Geschmacksurtheil kein Erkenntnissurtheil, und Schönheit keine Beschaffenheit des Objects, für sich betrachtet, ist; so kann der Rationalismus des Princips des Geschmacks niemals darin gesetzt werden, dass die Zweckmässigkeit in diesem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. dass das Urtheil theoretisch, mithin auch logisch, (wenngleich nur in einer verworrenen Beurtheilung,) auf die Vollkommenheit des Objects, sondern nur ästhetisch, auf die Uebereinstimmung seiner Vorstellung in der Einbildungskraft mit den wesentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt im Subjecte gehe. Folglich kann, selbst nach dem Princip des Rationalismus, das Geschmacksurtheil und der Unterschied des Realismus und Idealismus desselben nur darin gesetzt werden, dass entweder jene subjective Zweckmässigkeit im erstern Falle als wirklicher (absichtlicher) Zweck der Natur (oder der Kunst) mit unserer Urtheilskraft übereinzustimmen, oder im zweiten Falle[1] nur als eine.

[1] „im zweiten Falle" Zusatz der 2. Ausg.

ohne Zweck, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Uebereinstimmung zu dem Bedürfniss der Urtheilskraft, in Ansehung der Natur und ihrer nach besondern Gesetzen erzeugten Formen, angenommen werde.

Dem Realismus der ästhetischen Zweckmässigkeit der Natur, da man nämlich annehmen möchte, dass der Hervorbringung des Schönen eine Idee desselben in der hervorbringenden Ursache, nämlich ein Zweck zu Gunsten unserer Einbildungskraft, zum Grunde gelegen habe, reden die schönen Bildungen im Reiche der organisirten Natur gar sehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Gestalten ganzer Gewächse, die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unsern Geschmack gleichsam ausgewählte Zierlichkeit der thierischen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unseren Augen so wohlgefällige und reizende Mannigfaltigkeit und harmonische Zusammensetzung der Farben (am Fasan, an Schalthieren, Insecten, bis zu den gemeinsten Blumen,) die, indem sie blos die Oberfläche, und auch an dieser nicht einmal die Figur der Geschöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derselben erforderlich sein könnte, betreffen, gänzlich auf äussere Beschauung abgezweckt zu sein scheinen, geben der Erklärungsart durch Annehmung wirklicher Zwecke der Natur für unsere ästhetische Urtheilskraft ein grosses Gewicht.

Dagegen widersetzt sich dieser Annahme nicht allein die Vernunft durch ihre Maximen, allerwärts die unnöthige Vervielfältigung der Principien nach aller Möglichkeit zu verhüten, sondern die Natur zeigt in ihren freien Bildungen überall so viel mechanischen Hang zu Erzeugung von Formen, die für den ästhetischen Gebrauch unserer Urtheilskraft gleichsam gemacht zu sein scheinen, ohne den geringsten Grund zur Vermuthung an die Hand zu geben, dass es dazu noch etwas mehr, als ihres Mechanismus, blos als Natur, bedürfe, wornach sie, auch ohne alle ihnen zum Grunde liegende Idee, für unsere Beurtheilung zweckmässig sein können. Ich verstehe aber unter einer freien Bildung der Natur diejenige, wodurch aus einem Flüssigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen blos der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt oder Gewebe (Figur oder Textur) annimmt, die nach der specifischen Verschiedenheit der Materien verschieden, in ebenderselben aber genau dieselbe ist. Hiezu aber wird, was man unter einer wahren Flüssigkeit jederzeit versteht, nämlich dass die Materie in ihr völlig aufgelöst, d. i.

nicht als ein bloses Gemenge fester und darin blos schwebender Theile anzusehen sei, vorausgesetzt.

Die Bildung geschieht alsdann durch Anschiessen, d. i. durch ein plötzliches Festwerden, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüssigen in den festen Zustand, sondern gleichsam durch einen Sprung, welcher Uebergang auch das Krystallisiren genannt wird. Das gemeinste Beispiel von dieser Art Bildung ist das gefrierende Wasser, in welchem sich zuerst gerade Eisstrählchen erzeugen, die in Winkeln von 60 Grad sich zusammenfügen, indess sich andere an jedem Punkt derselben ebenso ansetzen, bis alles zu Eis geworden ist; so dass während dieser Zeit das Wasser zwischen den Eisstrählchen nicht allmählig zäher wird, sondern so vollkommen flüssig ist, als es bei weit grösserer Wärme sein würde, und doch die völlige Eiskälte hat. Die sich absondernde Materie, die im Augenblicke des Festwerdens plötzlich entwischt, ist ein ansehnliches Quantum von Wärmestoff, dessen Abgang, da es blos zum Flüssigsein erfordert ward, dieses nunmehrige Eis nicht im mindesten kälter, als das kurz vorher in ihm flüssige Wasser zurücklässt.

Viele Salze, imgleichen Steine, die eine krystallinische Figur haben, werden ebenso von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösten Erdart erzeugt. Ebenso bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern, des würflichten Bleiglanzes, des Rothgüldenerzes u. dgl. allem Vermuthen nach auch im Wasser und durch Anschiessen der Theile, indem sie durch irgend eine Ursache genöthigt werden, dieses Vehikel zu verlassen und sich unter einander in bestimmte äussere Gestalten zu vereinigen.

Aber auch innerlich zeigen alle Materien, welche blos durch Hitze flüssig waren und durch Erkalten Festigkeit angenommen haben, im Bruche eine bestimmte Textur, und lassen daraus urtheilen, dass, wenn nicht ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung es gehindert hätte, sie auch äusserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt würden gewiesen haben; dergleichen man an einigen Metallen, die nach der Schmelzung äusserlich erhärtet, inwendig aber noch flüssig waren, durch Abzapfen des inneren noch flüssigen Theils und nunmehriges ruhiges Anschiessen des übrigen, inwendig zurückgebliebenen beobachtet hat. Viele von jenen mineralischen Krystallisationen, als die Spathdrusen, der Glaskopf, die Eisenblüthe, geben oft überaus schöne Gestalten, wie sie die Kunst nur immer ausdenken möchte; und die Glorie in der Höhle von Antiparos ist blos das Product eines sich durch Gipslager durchsickernden Wassers.

Das Flüssige ist, allem Ansehen nach, überhaupt älter, als das Feste, und sowohl die Pflanzen, als thierische Körper werden aus flüssiger Nahrungsmaterie gebildet, sofern sie sich in Ruhe formt; freilich zwar in der letztern zuvörderst nach einer gewissen ursprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, (die, wie im zweiten Theile gewiesen werden wird, nicht ästhetisch, sondern teleologisch nach dem Princip des Realismus beurtheilt werden muss;) aber nebenbei doch auch vielleicht als, dem allgemeinen Gesetze der Verwandtschaft der Materien gemäss, anschiessend und sich in Freiheit bildend. Sowie nun die in einer Atmosphäre, welche eine Gemisch verschiedener Luftarten ist, aufgelösten wässrigen Flüssigkeiten, wenn sich die letzteren durch Abgang der Wärme von jener scheiden, Schneefiguren erzeugen, die nach Verschiedenheit der dermaligen Luftmischung von oft sehr künstlich scheinender und überaus schöner Figur sind; so lässt sich, ohne dem teleologischen Princip der Beurtheilung der Organisation etwas zu entziehen, wohl denken, dass, was die Schönheit der Blumen, der Vogelfedern, der Muscheln, ihrer Gestalt sowohl, als Farbe nach betrifft, diese der Natur und ihrem Vermögen, sich in ihrer Freiheit, ohne besondere darauf gerichtete Zwecke, nach chemischen Gesetzen, durch Absetzung der zur Organisation erforderlichen Materie, auch ästhetisch-zweckmässig zu bilden, zugeschrieben werden könne.

Was aber das Princip der Idealität der Zweckmässigkeit im Schönen der Natur, als dasjenige, welches wir im ästhetischen Urtheile selbst jederzeit zum Grunde legen, und welches uns keinen Realismus eines Zwecks derselben für unsere Vorstellungskraft zum Erklärungsgrunde zu brauchen erlaubt, geradezu beweist, ist, dass wir in der Beurtheilung der Schönheit überhaupt das Richtmaass derselben *a priori* in uns selbst suchen, und die ästhetische Urtheilskraft in Ansehung des Urtheils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist, welches bei Annehmung des Realismus der Zweckmässigkeit der Natur nicht stattfinden kann; weil wir da von der Natur lernen müssten, was wir schön zu finden hätten, und das Geschmacksurtheil empirischen Principien unterworfen sein würde. Denn in einer solchen Beurtheilung kommt es nicht darauf an, was die Natur ist, oder auch für uns als Zweck ist, sondern wie wir sie aufnehmen. Es würde immer eine objective Zweckmässigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjective Zweckmässigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte,

wo es Gunst ist, womit wir die Natur aufnehmen, nicht Gunst, die sie uns erzeigt.[1] Die Eigenschaft der Natur, dass sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmässigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte derselben wahrzunehmen, und zwar als eine solche, die aus einem übersinnlichen Grunde für nothwendig und allgemein erklärt werden soll, kann nicht Naturzweck sein, oder vielmehr von uns als ein solcher beurtheilt werden; weil sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt wurde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei sein und Autonomie zum Grunde haben würde.

In der schönen Kunst ist das Princip des Idealismus der Zweckmässigkeit noch deutlicher zu erkennen. Denn dass hier nicht ein ästhetischer Realismus derselben, durch Empfindungen, (wobei sie statt schöner blos angenehme Kunst sein würde,) angenommen werden könne, das hat sie mit der schönen Natur gemein. Allein dass das Wohlgefallen durch ästhetische Ideen nicht von der Erreichung bestimmter Zwecke (als mechanisch absichtliche Kunst) abhangen müsse, folglich selbst im Rationalismus des Princips Idealität der Zwecke, nicht Realität derselben zum Grunde liege, leuchtet auch schon dadurch ein, dass schöne Kunst, als solche, nicht als ein Product des Verstandes und der Wissenschaft, sondern des Genies betrachtet werden muss, und also durch **ästhetische** Ideen, welche von Vernunftideen bestimmter Zwecke wesentlich unterschieden sind, ihre Regel bekomme.

So wie die **Idealität** der Gegenstände der Sinne als Erscheinungen die einzige Art ist, die Möglichkeit zu erklären, dass ihre Formen *a priori* bestimmt werden können; so ist auch der **Idealismus** der Zweckmässigkeit, in Beurtheilung des Schönen der Natur und der Kunst, die einzige Voraussetzung, unter der allein die Kritik die Möglichkeit eines Geschmacksurtheils, welches *a priori* Gültigkeit für Jedermann fordert, (ohne doch die Zweckmässigkeit, die am Objecte vorgestellt wird, auf Begriffe zu gründen,) erklären kann.

§. 59.

Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.

Die Realität unserer Begriffe darzuthun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heissen die letzteren

[1] 1. Ausg. „nicht eine solche, die sie uns erzeugt."

Beispiele. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren Schemate genannt. Verlangt man gar, dass die objective Realität der Vernunftbegriffe, d. i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargethan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann.

Alle Hypotypose (Darstellung, *subjectio sub adspectum*) als Versinnlichung, ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die correspondirende Anschauung *a priori* gegeben wird; oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird, mit welcher das Verfahren der Urtheilskraft demjenigen, was sie im Schematisiren beobachtet, blos analogisch, d. i. mit ihm blos der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin blos der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt.

Es ist ein von den neuern Logikern zwar angenommener, aber sinnverkehrender, unrechter Gebrauch des Worts symbolisch, wenn man es der intuitiven Vorstellungsart entgegensetzt; denn die symbolische ist nur eine Art der intuitiven. Die letztere (die intuitive) kann nämlich in die schematische und in die symbolische Vorstellungsart eingetheilt werden. Beide sind Hypotyposen, d. i. Darstellungen (*exhibitiones*); nicht blose Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen, die gar nichts zu der Anschauung des Objects Gehöriges enthalten, sondern nur jenen, nach dem Gesetze der Association der Einbildungskraft, mithin in subjectiver Absicht, zum Mittel der Reproduction dienen; dergleichen sind entweder Worte, oder sichtbare (algebraische, selbst mimische) Zeichen, als blose Ausdrücke für Begriffe. *

Alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, sind also entweder Schemate oder Symbole, wovon die erstern directe, die zweiten indirecte Darstellungen des Begriffs enthalten. Die ersteren thun dieses demonstrativ, die zweiten vermittelst einer Analogie, (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient,) in welcher

---

* Das Intuitive der Erkenntniss muss dem Discursiven (nicht dem Symbolischen) entgegengesetzt werden. Das erstere ist nun entweder schematisch, durch Demonstration; oder symbolisch, als Vorstellung nach einer blosen Analogie.

die Urtheilskraft ein doppeltes Geschäft verrichtet, erstlich den Begriff auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, und dann zweitens die blose Regel der Reflexion über jene Anschauung auf einen ganz andern Gegenstand, von dem der erstere nur das Symbol ist, anzuwenden. So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine blose Maschine aber, (wie etwa eine Handmühle,) wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt. Denn zwischen einem despotischen Staate und einer Handmühle ist zwar keine Aehnlichkeit, wohl aber zwischen der Regel, über beide und ihre Causalität zu reflectiren. Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blos ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind die Wörter Grund (Stütze, Basis), abhängen (von oben gehalten werden), woraus fliessen (statt folgen), Substanz, (wie Locke sich ausdrückt: der Träger der Accidenzen,) und unzählige andere nicht schematische, sondern symbolische Hypotyposen, und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelst einer directen Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Uebertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direct correspondiren kann. Wenn man eine blose Vorstellungsart schon Erkenntniss nennen darf, (welches, wenn sie ein Princip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmässigen Gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist;) so ist alle unsere Erkenntniss von Gott blos symbolisch; und der, welcher mit den Eigenschaften, Verstand, Wille u. s. w., die allein an Weltwesen ihre objective Realität beweisen, für schematisch nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, sowie, wenn er alles Intuitive weglässt, in den Deismus, wodurch überall nichts, auch nicht in praktischer Absicht erkannt wird.

Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieser Rücksicht (einer Beziehung, die Jedermann natürlich ist, und die auch Jedermann Andern als Pflicht zumuthet,) gefällt es, mit einem Anspruche auf jedes Andern Beistimmung, wobei sich das Gemüth zugleich einer gewissen Veredlung und Erhebung über die blose

Empfänglichkeit einer Lust durch Sinneneindrücke bewusst ist und Anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft schätzet. Das ist das Intelligible, worauf, wie der vorige Paragraph Anzeige that, der Geschmack hinaussieht, wozu nämlich selbst unsere oberen Erkenntnissvermögen zusammenstimmen und ohne welches zwischen ihrer Natur, verglichen mit den Ansprüchen, die der Geschmack macht, lauter Widersprüche erwachsen würden. In diesem Vermögen sieht sich die Urtheilskraft nicht, wie sonst in empirischer Beurtheilung, einer Heteronomie der Erfahrungsgesetze unterworfen; sie gibt in Ansehung der Gegenstände eines so reinen Wohlgefallens ihr selbst das Gesetz, so wie die Vernunft es in Ansehung des Begehrungsvermögens thut; und sieht sich, sowohl wegen dieser innern Möglichkeit im Subjecte, als wegen der äussern Möglichkeit einer damit übereinstimmenden Natur, auf etwas im Subjecte selbst und ausser ihm, was nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Uebersinnlichen, verknüpft ist, bezogen, in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird. Wir wollen einige Stücke dieser Analogie anführen, indem wir zugleich die Verschiedenheit derselben nicht unbemerkt lassen.

1) Das Schöne gefällt unmittelbar, (aber nur in der reflectirenden Anschauung, nicht, wie Sittlichkeit, im Begriffe.) 2) Es gefällt ohne alles Interesse; (das Sittlichgute zwar nothwendig mit einem Interesse, aber nicht einem solchen, welches vor dem Urtheile über das Wohlgefallen vorhergeht, verbunden, sondern welches dadurch allererst bewirkt wird). 3) Die Freiheit der Einbildungskraft, (also der Sinnlichkeit unseres Vermögens,) wird in der Beurtheilung des Schönen mit der Gesetzmässigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt; (im moralischen Urtheile wird die Freiheit des Willens als Zusammenstimmung des letztern mit sich selbst nach allgemeinen Vernunftgesetzen gedacht.) 4) Das subjective Princip der Beurtheilung des Schönen wird als allgemein, d. i. für Jedermann gültig, aber durch keinen allgemeinen Begriff kenntlich vorgestellt; (das objective Princip der Moralität wird auch für allgemein, d. i. für alle Subjecte, zugleich auch für alle Handlungen desselben Subjects, und dabei durch einen allgemeinen Begriff kenntlich erklärt.) Daher ist das moralische Urtheil nicht allein bestimmter constitutiver Principien fähig, sondern ist nur durch Gründung der Maximen auf dieselben und ihre Allgemeinheit möglich.

Die Rücksicht auf diese Analogie ist auch dem gemeinen Verstande gewöhnlich; und wir benennen schöne Gegenstände der Natur oder der Kunst oft mit Namen, die eine sittliche Beurtheilung zum Grunde zu legen scheinen. Wir nennen Gebäude oder Bäume majestätisch und prächtig, oder Gefilde lachend und fröhlich; selbst Farben werden unschuldig, bescheiden, zärtlich genannt, weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewusstsein eines durch moralische Urtheile bewirkten Gemüthszustandes Analogisches enthalten. Der Geschmack macht gleichsam den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmässig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.

---

§. 60.

Anhang.

Von der Methodenlehre des Geschmacks.

Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, lässt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden; weil es keine Wissenschaft des Schönen gibt, noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist. Denn was das Wissenschaftliche in jeder Kunst anlangt, welches auf Wahrheit in der Darstellung ihres Objects geht, so ist dieses zwar die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Es gibt also für die schöne Kunst nur eine Manier (*modus*), nicht Lehrart (*methodus*). Der Meister muss es vormachen, was und wie es der Schüler zu Stande bringen soll; und die allgemeinen Regeln, worunter er zuletzt sein Verfahren bringt, können eher dienen, die Hauptmomente desselben gelegentlich in Erinnerung zu bringen, als sie ihm vorzuschreiben. Hiebei muss dennoch auf ein gewisses Ideal Rücksicht genommen werden, welches die Kunst vor Augen haben muss, ob sie es gleich in Ausübung nie völlig erreicht. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers

zur Angemessenheit mit einem gegebenen Begriffe, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff selbst nicht erreicht, weil sie ästhetisch ist, und durch scharfe Kritik kann verhütet werden, dass die Beispiele, die ihm vorgelegt werden, von ihm nicht sofort für Urbilder und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muster der Nachahmung gehalten, und so das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft selbst in ihrer Gesetzmässigkeit erstickt werde, ohne welche keine schöne Kunst, selbst nicht einmal ein richtiger sie beurtheilender eigener Geschmack möglich ist.

Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Cultur der Gemüthskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man *humaniora* nennt; vermuthlich weil Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können, bedeutet; welche Eigenschaften zusammen verbunden die der Menschheit angemessene Glückseligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der thierischen Eingeschränktheit unterscheiden. Das Zeitalter sowohl, als die Völker, in welchen der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht, mit den grossen Schwierigkeiten rang, welche die schwere Aufgabe, Freiheit (und also auch Gleichheit) mit dem Zwange (mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als Furcht) zu vereinigen, umgeben: ein solches Zeitalter und ein solches Volk musste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetesten Theils mit dem roheren, die Abstimmung der Erweiterung und Verfeinerung der ersteren zur natürlichen Einfalt und Originalität der letzteren, und auf diese Art dasjenige Mittel zwischen der höheren Cultur und der genügsamen Natur zuerst erfinden, welches den richtigen, nach keinen allgemeinen Regeln anzugebenden Maassstab auch für den Geschmack, als allgemeinen Menschensinn ausmacht.

Schwerlich wird ein späteres Zeitalter jene Muster entbehrlich machen; weil es der Natur immer weniger nahe sein wird, und sich zuletzt, ohne bleibende Beispiele von ihr zu haben, kaum einen Begriff von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der, ihren eigenen Werth fühlenden, freien Natur in einem und demselben Volke zu machen im Stande sein möchte.

Da aber der Geschmack im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide) ist, wovon auch, und von der darauf zu gründenden grösseren Empfänglichkeit für das Gefühl aus den letzteren, (welches das moralische heisst,) diejenige Lust sich ableitet, welche der Geschmack, als für die Menschheit überhaupt, nicht blos für eines Jeden Privatgefühl, gültig erklärt; so leuchtet ein, dass die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks die Entwickelung sittlicher Ideen und die Cultur des moralischen Gefühls sei; da, nur wenn mit diesem die Sinnlichkeit in Einstimmung gebracht wird, der ächte Geschmack[1] eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.

[1] 1. Ausg. „Gefühls sei; mit welchem in Einstimmung die Sinnlichkeit gebracht, der ächte Geschmack allein eine“

Der

Kritik der Urtheilskraft

zweiter Theil.

Kritik

der

teleologischen Urtheilskraft.

---

§. 61.

Von der objectiven Zweckmässigkeit der Natur.

Man hat nach transscendentalen Principien guten Grund, eine subjective Zweckmässigkeit der Natur in ihren besondern Gesetzen, zu der Fasslichkeit für die menschliche Urtheilskraft und zu der Möglichkeit der Verknüpfung der besondern Erfahrungen in System derselben anzunehmen; wo dann unter den vielen Producten derselben auch solche als möglich erwartet werden können, die, als ob sie ganz eigentlich für unsere Urtheilskraft angelegt wären, eine solche specifische ihr angemessene Form enthalten, welche durch ihre Mannigfaltigkeit und Einheit die Gemüthskräfte, (die im Gebrauche dieses Vermögens im Spiele sind,) gleichsam zu stärken und zu unterhalten dienen, und denen man daher den Namen schöner Formen beilegt.

Dass aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne. Denn im obigen Falle konnte die Vorstellung der Dinge, weil sie etwas in uns ist, als zu der innerlich zweckmässigen Stimmung unserer Erkenntnissvermögen geschickt und tauglich, ganz wohl auch *a priori* gedacht werden; wie aber Zwecke, die nicht die unsrigen sind, und die auch der Natur, (welche wir nicht als intelligentes Wesen annehmen,) nicht zukommen, doch eine besondere Art der Causalität, wenigstens eine ganz eigene Gesetzmässigkeit derselben ausmachen können oder sollen, lässt sich *a priori* gar nicht mit einigem Grunde präsumiren. Was aber noch mehr ist, so kann uns selbst die Erfahrung die Wirklichkeit derselben nicht beweisen; es müsste denn eine Vernünftelei vorhergegangen sein, die nur den Begriff des Zwecks in die Natur der Dinge hineinspielt,

aber ihn nicht von den Objecten und ihrer Erfahrungserkenntniss hernimmt, denselben also mehr braucht, die Natur nach der Analogie mit einem subjectiven Grunde der Verknüpfung der Vorstellungen in uns begreiflich zu machen, als sie aus objectiven Gründen zu erkennen.

Ueberdem ist die objective Zweckmässigkeit, als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur, so weit davon entfernt, mit dem Begriffe derselben nothwendig zusammenzuhangen, dass sie vielmehr gerade das ist, worauf man sich vorzüglich beruft, um die Zufälligkeit derselben (der Natur) und ihrer Form daraus zu beweisen. Denn wenn man z. B. den Bau eines Vogels, die Höhlung in seinen Knochen, die Lage seiner Flügel zur Bewegung und des Schwanzes zum Steuern u. s. w. anführt: so sagt man, dass dieses alles nach dem blosen *nexus effectivus* in der Natur, ohne noch eine besondere Art der Causalität, nämlich die der Zwecke *(nexus finalis)*, zu Hülfe zu nehmen, im höchsten Grade zufällig sei; d. i. dass sich die Natur, als bloser Mechanismus betrachtet, auf tausendfache Art habe anders bilden können, ohne gerade auf die Einheit nach einem solchen Princip zu stossen, und man also ausser dem Begriffe der Natur, nicht in demselben, den mindesten Grund dazu *a priori* allein anzutreffen hoffen dürfe.

Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumassen, sie darnach zu erklären. Sie gehört also zur reflectirenden, nicht zu der bestimmenden Urtheilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem blosen Mechanismus derselben nicht zulangen. Denn wir führen einen teleologischen Grund an, wo wir einem Begriffe vom Objecte, als ob er in der Natur (nicht in uns) befindlich wäre,[1] Causalität in Ansehung eines Objects zueignen, oder vielmehr nach der Analogie einer solchen Causalität, (dergleichen wir in uns antreffen,) uns die Möglichkeit des Gegenstandes vorstellen, mithin die Natur als durch eigenes Vermögen technisch denken; wogegen, wenn wir ihr nicht eine solche Wirkungsart beilegen, ihre Causalität als blinder Mechanismus vorgestellt werden müsste. Würden wir dagegen der Natur absichtlich

---

[1] 1. Ausg. „belegen wäre“

wirkende Ursachen unterlegen, mithin der Teleologie nicht blos ein regulatives Princip für die blose Beurtheilung der Erscheinungen, denen die Natur nach ihren besonderen Gesetzen als unterworfen gedacht werden könne, sondern dadurch auch ein constitutives Princip der Ableitung ihrer Producte von ihren Ursachen zum Grunde legen; so würde der Begriff eines Naturzwecks nicht mehr für die reflectirende, sondern die bestimmende Urtheilskraft gehören; alsdann aber in der That gar nicht der Urtheilskraft eigenthümlich angehören, (wie der Begriff der Schönheit als formaler subjectiver Zweckmässigkeit,) sondern, als Vernunftbegriff, eine neue Causalität in der Naturwissenschaft einführen, die wir doch nur von uns selbst entlehnen und andern Wesen beilegen, ohne sie gleichwohl mit uns als gleichartig annehmen zu wollen.

Erste Abtheilung.

Analytik der teleologischen Urtheilskraft.

§. 62.

Von der objectiven Zweckmässigkeit, die blos formal ist, zum Unterschiede von der materialen.

Alle geometrische Figuren, die nach einem Princip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte objective Zweckmässigkeit, nämlich der Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Princip, und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedene Art an sich. Die Zweckmässigkeit ist hier offenbar objectiv und intellectuell, nicht aber blos subjectiv und ästhetisch. Denn sie drückt die Angemessenheit der Figur zur Erzeugung vieler abgezweckten Gestalten aus, und wird durch Vernunft erkannt. Allein die Zweckmässigkeit macht doch den Begriff von dem Gegenstande selbst nicht möglich, d. i. er wird nicht blos in Rücksicht auf diesen Gebrauch als möglich angesehen.

In einer so einfachen Figur, als der Zirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergibt. Ist es z. B. darum zu thun, aus der gegebenen Grundlinie und dem ihr gegenüberstehenden Winkel einen Triangel zu construiren, so ist die Aufgabe unbestimmt, d. i. sie lässt sich auf unendlich mannigfaltige Art auflösen. Allein der Zirkel befasst sie doch alle insgesammt, als der geometrische Ort für alle Dreiecke, die dieser Bedingung gemäss sind. Oder zwei Linien sollen sich einander so schneiden,

dass das Rechteck aus den zwei Theilen der einen dem Rechteck aus den zwei Theilen der anderen gleich sei, so hat die Auflösung der Aufgabe dem Ansehen nach viele Schwierigkeit. Aber alle Linien, die sich innerhalb dem Zirkel, dessen Umkreis jede derselben begrenzt, schneiden, theilen sich von selbst in dieser Proportion. Die anderen krummen Linien geben wiederum andere zweckmässige Auflösungen an die Hand, an die in der Regel, die ihre Construction ausmacht, gar nicht gedacht war. Alle Kegelschnitte für sich, und in Vergleichung mit einander, sind fruchtbar an Principien zur Auflösung einer Menge möglicher Probleme, so einfach auch ihre Erklärung ist, welche ihren Begriff bestimmt. — Es ist eine wahre Freude, den Eifer der alten Geometer anzusehen, mit dem sie diesen Eigenschaften der Linien dieser Art nachforschten, ohne sich durch die Frage eingeschränkter Köpfe irre machen zu lassen, wozu denn diese Kenntniss nützen sollte; z. B. die der Parabel, ohne das Gesetz der Schwere auf der Erde zu kennen, welches ihnen die Anwendung derselben auf die Wurfslinie schwerer Körper, (deren Richtung der Schwere in ihrer Bewegung als parallel angesehen werden kann,) würde an die Hand gegeben haben; oder der Ellipse, ohne zu ahnen, dass auch eine Schwere an Himmelskörpern zu finden sei, und ohne ihr Gesetz in verschiedenen Entfernungen vom Anziehungspunkte zu kennen, welches macht, dass sie diese Linie in freier Bewegung beschreiben. Während dessen, dass sie hierin, ihnen selbst unbewusst, für die Nachkommenschaft arbeiteten, ergötzten sie sich an einer Zweckmässigkeit in den Wesen der Dinge, die sie doch völlig *a priori* in ihrer Nothwendigkeit darstellen konnten. Plato, selbst Meister in dieser Wissenschaft, gerieth über eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge, welche zu entdecken wir aller Erfahrung entbehren können, und über das Vermögen des Gemüths, die Harmonie der Wesen aus ihrem übersinnlichen Princip schöpfen zu können, (wozu noch die Eigenschaften der Zahlen kommen, mit denen das Gemüth in der Musik spielt,) in die Begeisterung, welche ihn über die Erfahrungsbegriffe zu Ideen erhob, die ihm nur durch eine intellectuelle Gemeinschaft mit dem Ursprunge aller Wesen erklärlich zu sein schienen. Kein Wunder, dass er den der Messkunst Unkundigen aus seiner Schule verwies, indem er das, was Anaxagoras aus Erfahrungsgegenständen und ihrer Zweckverbindung schloss, aus der reinen, dem menschlichen Geiste innerlich beiwohnenden Anschauung abzuleiten dachte. Denn in der Nothwendigkeit dessen, was zweckmässig ist und so beschaffen ist, als ob es für unsern Gebrauch absichtlich

so eingerichtet wäre, gleichwohl aber dem Wesen der Dinge ursprünglich zuzukommen scheint, ohne auf unsern Gebrauch Rücksicht zu nehmen, liegt eben der Grund der grossen Bewunderung der Natur, nicht sowohl ausser uns, als in unserer eigenen Vernunft; wobei es wohl verzeihlich ist, dass diese Bewunderung durch Missverstand nach und nach bis zur Schwärmerei steigen mochte.

Diese intellectuelle Zweckmässigkeit aber, ob sie gleich objectiv ist, (nicht wie die ästhetische, subjectiv,) lässt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als blos formale (nicht reale), d. i. als Zweckmässigkeit, ohne dass doch ein Zweck ihr zum Grunde zu legen, mithin Teleologie dazu nöthig wäre, gar wohl, aber nur im Allgemeinen begreifen. Die Zirkelfigur ist eine Anschauung, die durch den Verstand nach einem Princip bestimmt worden; die Einheit dieses Princips, welches ich willkührlich annehme und als Begriff zum Grunde lege, angewandt auf eine Form der Anschauung (den Raum), die gleichfalls blos als Vorstellung und zwar *a priori* in mir angetroffen wird, macht die Einheit vieler sich aus der Construction jenes Begriffs ergebenden Regeln, die in mancherlei möglicher Absicht zweckmässig sind, begreiflich, ohne dieser Zweckmässigkeit einen Zweck, oder irgend einen andern Grund derselben unterlegen zu dürfen. Es ist hiemit nicht so bewandt, als wenn ich in einem, in gewisse Grenzen eingeschlossenen Inbegriffe von Dingen ausser mir, z. B. einem Garten, Ordnung und Regelmässigkeit der Bäume, Blumenbeete, Gänge u. s. w. anträfe, welche ich *a priori* aus meiner nach einer beliebigen Regel gemachten Umgrenzung eines Raumes zu folgern nicht hoffen kann; weil es existirende Dinge sind, die empirisch gegeben sein müssen, um erkannt werden zu können, und nicht eine blose nach einem Princip *a priori* bestimmte Vorstellung in mir Daher die letztere (empirische) Zweckmässigkeit, als real, von dem Begriffe eines Zwecks abhängig ist.

Aber auch der Grund der Bewunderung einer, obzwar in dem Wesen der Dinge, (sofern ihre Begriffe construirt werden können,) wahrgenommenen Zweckmässigkeit lässt sich sehr wohl und zwar als rechtmässig einsehen. Die mannigfaltigen Regeln, deren Einheit (aus einem Princip) die Bewunderung erregt, sind insgesammt synthetisch, und folgen nicht aus einem Begriffe des Objects, z. B. des Zirkels, sondern bedürfen es, dass dieses Object in der Anschauung gegeben sei. Dadurch aber bekommt diese Einheit das Ansehen, als ob sie empirisch einen von unserer Vorstellungskraft unterschiedenen äussern Grund der Regeln

habe, und also die Uebereinstimmung des Objects zu dem Bedürfniss der Regeln, welches dem Verstande eigen ist, an sich zufällig, mithin nur durch einen ausdrücklich darauf gerichteten Zweck möglich sei. Nun sollte uns zwar eben diese Harmonie, weil sie, aller dieser Zweckmässigkeit ungeachtet, dennoch nicht empirisch, sondern *a priori* erkannt wird, von selbst darauf bringen, dass der Raum, durch dessen Bestimmung (vermittelst der Einbildungskraft, gemäss einem Begriffe) das Object allein möglich war, nicht eine Beschaffenheit der Dinge ausser mir, sondern eine blose Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne, d. i. in meine eigene Vorstellungsart von dem, was mir äusserlich, es sei an sich, was es wolle, gegeben wird, die Zweckmässigkeit hineinbringe, nicht von diesem über dieselbe empirisch belehrt werde, folglich zu jener keinen besondern Zweck ausser mir am Objecte bedürfe. Weil aber diese Ueberlegung schon einen kritischen Gebrauch der Vernunft erfordert, mithin in der Beurtheilung des Gegenstandes nach seinen Eigenschaften nicht sofort mit enthalten sein kann; so gibt mir die letztere unmittelbar nichts, als Vereinigung heterogener Regeln sogar nach dem, was sie Ungleichartiges an sich haben,) in einem Princip an die Hand, welches, ohne einen ausser meinem Begriffe und überhaupt meiner Vorstellung *a priori* liegenden besondern Grund dazu zu fordern, dennoch von mir *a priori* als wahrhaft erkannt wird. Nun ist die Verwunderung ein Anstoss des Gemüths an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurtheilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, ungeachtet der Verschwindung dieses Zweifels. Folglich ist die letzte eine ganz natürliche Wirkung jener beobachteten Zweckmässigkeit in den Wesen der Dinge (als Erscheinungen), die auch sofern nicht getadelt werden kann, indem die Vereinbarung jener Form der sinnlichen Anschauung, (welche der Raum heisst,) mit dem Vermögen der Begriffe (dem Verstande) nicht allein deswegen, dass sie gerade diese und keine andere ist, uns unerklärlich, sondern überdem noch für das Gemüth erweiternd ist, noch etwas über jene sinnlichen Vorstellungen Hinausliegendes gleichsam zu ahnen, worin, obzwar uns unbekannt, der letzte Grund jener Einstimmung angetroffen werden mag. Diesen zu kennen, haben wir zwar auch nicht nöthig, wenn es blos um formale Zweckmässigkeit unserer Vorstellungen *a priori* zu thun ist; aber, auch

nur da hinaussehen zu müssen, flösst für den Gegenstand, der uns dazu nöthigt, zugleich Bewunderung ein.[1]

Man ist gewohnt, die erwähnten Eigenschaften sowohl der geometrischen Gestalten, als auch wohl der Zahlen, wegen einer gewissen, aus der Einfachheit ihrer Construction nicht erwarteten Zweckmässigkeit derselben *a priori* zu allerlei Erkenntnissgebrauch, Schönheit zu nennen; und spricht z. B. von dieser oder jener schönen Eigenschaft des Zirkels, welche auf diese oder jene Art entdeckt wäre. Allein es ist keine ästhetische Beurtheilung, durch die wir sie zweckmässig finden; keine Beurtheilung ohne Begriff, die eine blose subjective Zweckmässigkeit im freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen bemerklich macht; sondern eine intellectuelle nach Begriffen, welche eine objective Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zu allerlei (ins Unendliche mannigfaltigen) Zwecken deutlich zu erkennen gibt. Man müsste sie eher eine relative Vollkommenheit, als eine Schönheit der mathematischen Figur nennen. Diese Benennung einer intellectuellen Schönheit kann auch überhaupt nicht füglich erlaubt werden; weil sonst das Wort Schönheit alle bestimmte Bedeutung, oder das intellectuelle Wohlgefallen allen Vorzug vor dem sinnlichen verlieren müsste. Eher würde man eine Demonstration solcher Eigenschaften, weil durch diese der Verstand, als Vermögen der Begriffe, und die Einbildungskraft, als Vermögen der Darstellung derselben, *a priori* sich gestärkt fühlen, (welches mit der Präcision, die die Vernunft hineinbringt, zusammen die Eleganz derselben genannt wird,) schön nennen können; indem hier doch wenigstens das Wohlgefallen, obgleich der Grund desselben in Begriffen liegt, subjectiv ist, da die Vollkommenheit ein objectives Wohlgefallen bei sich führt.

§. 63.

Von der relativen Zweckmässigkeit der Natur, zum Unterschiede von der inneren.

Die Erfahrung leitet unsere Urtheilskraft auf den Begriff einer objectiven und materialen Zweckmässigkeit, d. i. auf den Begriff eines

[1] 1. Ausg. „werden mag; welchen zu kennen, wir zwar auch nicht nöthig haben, wenn . . . . zu thun ist, wohin aber auch nur hinaussehen zu müssen, für den Gegenstand, der . . . Bewunderung einflösst."

Zwecks der Natur nur alsdann, wenn ein Verhältniss der Ursache zur Wirkung zu beurtheilen ist*, welches wir als gesetzlich einzusehen uns nur dadurch vermögend finden, dass wir die Idee der Wirkung der Causalität der Ursache, als die dieser selbst zum Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen. Dieses kann aber auf zwiefache Weise geschehen: entweder indem wir die Wirkung unmittelbar als Kunstproduct, oder nur als Material für die Kunst anderer möglicher Naturwesen, also entweder als Zweck, oder als Mittel zum zweckmässigen Gebrauche anderer Ursachen ansehen. Die letztere Zweckmässigkeit heisst die Nutzbarkeit (für Menschen), oder blos Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf), und ist blos relativ; indess die erstere eine innere Zweckmässigkeit des Naturwesens ist.

Die Flüsse führen z. B. allerlei zum Wachsthum der Pflanzen dienliche Erde mit sich fort, die sie bisweilen mitten im Lande, oft auch an ihren Mündungen absetzen. Die Fluth führt diesen Schlich an manchen Küsten über das Land, oder setzt ihn an dessen Ufer ab; und, wenn vornehmlich Menschen dazu helfen, damit die Ebbe ihn nicht wieder wegführe, so nimmt das fruchtbare Land zu, und das Gewächsreich gewinnt da Platz, wo vorher Fische und Schalthiere ihren Aufenthalt gehabt hatten. Die meisten Landeserweiterungen auf diese Art hat wohl die Natur selbst verrichtet, und fährt damit auch noch, obzwar langsam fort. — [2] Nun fragt sich, ob dies als ein Zweck der Natur zu beurtheilen sei, weil es eine Nutzbarkeit für Menschen enthält; denn die für das Gewächsreich selber kann man nicht in Anschlag bringen, weil dagegen ebensoviel den Meergeschöpfen entzogen wird, als dem Lande Vortheil zuwächst.

Oder, um ein Beispiel von der Zuträglichkeit gewisser Naturdinge als Mittel für andere Geschöpfe, (wenn man sie als Mittel voraussetzt,) zu geben; so ist kein Boden den Fichten gedeihlicher als ein Sandboden. Nun hat das alte Meer, ehe es sich vom Lande zurückzog, so viele Sandstriche in unseren nördlichen Gegenden zurückgelassen, dass auf diesem

* Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur von der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe correspondirenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann; so muss folglich alle daselbst angemerkte Zweckmässigkeit blos als formal, niemals als Naturzweck betrachtet werden. [1]

[1] 1. Ausg. „Daher weil in der . . . die Rede sein kann, alle daselbst . . . betrachtet werden muss."

[2] Die 1. Ausg. lässt den Absatz, der in der 2. erst mit: „Oder" u. s. w. beginnt, hier anfangen.

für alle Cultur sonst so unbrauchbaren Boden weitläufige Fichtenwälder haben aufschlagen können, wegen deren unvernünftiger Ausrottung wir häufig unsere Vorfahren anklagen; und da kann man fragen, ob diese uralte Absetzung der Sandschichten ein Zweck der Natur war, zum Behuf der darauf möglichen Fichtenwälder. Soviel ist klar, dass, wenn man diese als Zweck der Natur annimmt, man jenen Sand auch, aber nur als relativen Zweck einräumen müsse, wozu wiederum der alte Meeresstrand und dessen Zurückziehen das Mittel war; denn in der Reihe der einander subordinirten Glieder einer Zweckverbindung muss ein jedes Mittelglied als Zweck, (obgleich eben nicht als Endzweck,) betrachtet werden, wozu seine nächste Ursache das Mittel ist. Ebenso, wenn einmal Rindvieh, Schafe, Pferde u. s. w. in der Welt sein sollten, so musste Gras auf Erden, aber es mussten auch Salzkräuter in Sandwüsten wachsen, wenn Kameele gedeihen sollten, oder auch diese und andere grasfressende Thierarten in Menge anzutreffen sein, wenn es Wölfe, Tiger und Löwen geben sollte. Mithin ist die objective Zweckmässigkeit, die sich auf Zuträglichkeit gründet, nicht eine objective Zweckmässigkeit der Dinge an sich selbst, als ob der Sand für sich, als Wirkung, aus einer Ursache, dem Meere, nicht könnte begriffen werden, ohne dem letztern einen Zweck unterzulegen und ohne die Wirkung, nämlich den Sand, als Kunstwerk zu betrachten. Sie ist eine blos relative, dem Dinge selbst, dem sie beigelegt wird, blos zufällige Zweckmässigkeit; und obgleich unter den angeführten Beispielen die Grasarten für sich, als organisirte Producte der Natur, mithin als kunstreich zu beurtheilen sind, so werden sie doch in Beziehung auf Thiere, die sich davon nähren, als blose rohe Materie angesehen.

Wenn aber vollends der Mensch, durch Freiheit seiner Causalität, die Naturdinge seinen oft thörichten Absichten, (die bunten Vogelfedern zum Putzwerk seiner Bekleidung, farbige Erden oder Pflanzensäfte zur Schminke,) manchmal auch aus vernünftiger Absicht, das Pferd zum Reiten, den Stier und in Minorca sogar den Esel und das Schwein[1] zum Pflügen zuträglicher findet; so kann man hier auch nicht einmal einen relativen Naturzweck (auf diesen Gebrauch) annehmen. Denn seine Vernunft weiss den Dingen eine Uebereinstimmung mit seinen willkührlichen Einfällen, wozu er selbst nicht einmal von der Natur prädestinirt war, zu geben. Nur wenn man annimmt, Menschen haben auf Erden

[1] 1. Ausg. „in Minorca sogar das Schwein“

leben sollen, so müssen doch wenigstens die Mittel, ohne die sie als Thiere und selbst als vernünftige Thiere, (in wie niedrigem Grade es auch sei,) nicht bestehen konnten, auch nicht fehlen; alsdann aber würden diejenigen Naturdinge, die zu diesem Behufe unentbehrlich sind, auch als Naturzwecke angesehen werden müssen.

Man sieht hieraus leicht ein, dass die äussere Zweckmässigkeit (Zuträglichkeit eines Dinges für andere) nur unter der Bedingung, dass die Existenz desjenigen, dem es zunächst oder auf entfernte Weise zuträglich ist, für sich selbst Zweck der Natur sei, für einen äussern Naturzweck angesehen werden könne. Da jenes aber durch blose Naturbetrachtung nimmermehr auszumachen ist, so folgt, dass die relative Zweckmässigkeit, ob sie gleich hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige gibt, dennoch zu keinem absoluten teleologischen Urtheile berechtige.

Der Schnee sichert die Staaten in kalten Ländern wider den Frost; er erleichtert die Gemeinschaft der Menschen (durch Schlitten); der Lappländer findet dort Thiere, die diese Gemeinschaft bewirken (Rennthiere), die an einem dürren Moose, welches sie sich selbst unter dem Schnee hervorscharren müssen, hinreichende Nahrung finden, und gleichwohl sich leicht zähmen und der Freiheit, in der sie sich gar wohl erhalten könnten, willig berauben lassen. Für andere Völker in derselben Eiszone enthält das Meer reichen Vorrath an Thieren, die, ausser der Nahrung und Kleidung, die sie liefern, und dem Holze, welches ihnen das Meer zu Wohnungen gleichsam hinflösset, ihnen noch Brennmaterien zur Erwärmung ihrer Hütten liefern. Hier ist nun eine bewundernswürdige Zusammenkunft von so viel Beziehungen der Natur auf einen Zweck; und dieser ist der Grönländer, der Lappe, der Samojede, der Jakute u. s. w. Aber man sieht nicht, warum überhaupt dort Menschen leben müssen. Also sagen, dass darum Dünste aus der Luft in der Form des Schnees herunterfallen, das Meer seine Ströme habe, welche das in wärmern Ländern gewachsene Holz dahinschwemmen, und grosse mit Oel angefüllte Seethiere da sind, weil der Ursache, die alle die Naturproducte herbeischafft, die Idee eines Vortheils für gewisse armselige Geschöpfe zum Grunde liege, wäre ein sehr gewagtes und willkührliches Urtheil. Denn wenn alle diese Naturnützlichkeit auch nicht wäre, so würden wir nichts an der Zulänglichkeit der Natursachen zu dieser Beschaffenheit vermissen; vielmehr eine solche Anlage auch nur zu verlangen und der Natur einen solchen Zweck zuzumuthen, (da ohnedas nur die grösste Unverträglichkeit der Menschen unter einander sie

bis in so unwirthbare Gegenden hat versprengen können,) würde uns selbst vermessen und unüberlegt zu sein dünken.

§. 64.

Von dem eigenthümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke.

Um einzusehen, dass ein Ding nur als Zweck möglich sei, d. h. die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird, suchen zu müssen, dazu wird erfordert, dass seine Form nicht nach blosen Naturgesetzen möglich sei, d. i. solchen, welche von uns durch den Verstand allein, auf Gegenstände der Sinne angewandt, erkannt werden können; sondern dass selbst ihr empirisches Erkenntniss, ihrer Ursache und Wirkung nach, Begriffe der Vernunft voraussetze. Diese Zufälligkeit seiner Form bei allen empirischen Naturgesetzen in Beziehung auf die Vernunft, da die Vernunft, welche an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen muss, wenn sie auch nur die mit seiner Erzeugung verknüpften Bedingungen einsehen will, gleichwohl aber an jener gegebenen Form diese Nothwendigkeit nicht annehmen kann, ist selbst ein Grund, die Causalität desselben so anzunehmen, als ob sie eben darum nur durch Vernunft möglich sei; diese aber ist alsdann das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (ein Wille); und das Object, welches nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, würde nur als Zweck für möglich vorgestellt werden.

Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt scheinenden Lande eine geometrische Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck im Sande gezeichnet wahrnähme, so würde seine Reflexion, indem sie an einem Begriffe derselben arbeitet, der Einheit des Princips der Erzeugung desselben, wenngleich dunkel, vermittelst der Vernunft inne werden und so dieser gemäss den Sand, das benachbarte Meer, die Winde, oder auch Thiere mit ihren Fusstritten, die er kennt, oder jede andere vernunftlose Ursache nicht als einen Grund der Möglichkeit einer solchen Gestalt beurtheilen: weil ihm die Zufälligkeit, mit einem solchen Begriffe, der nur in der Vernunft möglich ist, zusammenzutreffen, so unendlich gross scheinen würde, dass es eben so gut wäre, als ob es dazu gar kein Naturgesetz gebe, dass folglich auch keine Ursache in der blos mechanisch wirkenden Natur, sondern nur der Begriff von einem solchen Object, als Begriff,

den nur Vernunft geben und mit demselben den Gegenstand vergleichen kann, auch die Causalität zu einer solchen Wirkung enthalten, folglich diese durchaus als Zweck, aber nicht Naturzweck, d. i. als Product der Kunst angesehen werden könne *(vestigium hominis video)*.

Um aber etwas, das man als Naturproduct erkennt, gleichwohl doch auch als Zweck, mithin als Naturzweck zu beurtheilen; dazu, wenn nicht etwa hierin gar ein Widerspruch liegt, wird schon mehr erfordert. Ich würde vorläufig sagen: ein Ding existirt als Naturzweck, wenn es von sich selbst, (obgleich in zwiefachem Sinne[1]) Ursache und Wirkung ist; denn hierin liegt eine Causalität, dergleichen mit dem blosen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann zwar ohne Widerspruch gedacht, aber nicht begriffen werden kann. Wir wollen die Bestimmung dieser Idee von einem Naturzwecke zuvörderst durch ein Beispiel erläutern, ehe wir sie völlig auseinandersetzen.

Ein Baum zeugt erstlich einen andern Baum nach einem bekannten Naturgesetze. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der Gattung nach, in der er einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht, und eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung beständig erhält.

Zweitens erzeugt ein Baum sich auch selbst als Individuum. Diese Art von Wirkung nennen wir zwar nur das Wachsthum; aber dieses ist in solchem Sinne zu nehmen, dass es von jeder andern Grössenzunahme nach mechanischen Gesetzen gänzlich unterschieden, und einer Zeugung, wiewohl unter einem andern Namen, gleich zu achten ist. Die Materie, die er zu sich hinzusetzt, verarbeitet dieses Gewächs vorher zu specifisch-eigenthümlicher Qualität, welche der Naturmechanismus ausser ihr nicht liefern kann, und bildet sich selbst weiter aus, vermittelst eines Stoffes, der, seiner Mischung nach, sein eigenes Product ist. Denn ob er zwar, was die Bestandtheile betrifft, die er von der Natur ausser ihm erhält, nur als Educt angesehen werden muss, so ist doch in der Scheidung und neuen Zusammensetzung dieses rohen Stoffs eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen anzutreffen, dass alle Kunst davon unendlich weit entfernt bleibt, wenn sie es versucht, aus den Elementen, die sie durch Zergliederung derselben erhält,

[1] „(obgleich in zwiefachem Sinne)“ Zusatz der 2. Ausg.

oder auch dem Stoff, den die Natur zur Nahrung derselben liefert, jene Producte des Gewächsreichs wieder herzustellen.

Drittens erzeugt ein Theil dieses Geschöpfs auch sich selbst so, dass die Erhaltung des einen von der Erhaltung der andern wechselsweise abhängt. Das Auge an einem Baumblatt, dem Zweige eines andern eingeimpft, bringt an einem fremdartigen Stocke ein Gewächs von seiner eigenen Art hervor, und ebenso das Pfropfreis auf einem andern Stamme. Daher kann man auch an demselben Baume jeden Zweig oder Blatt als blos auf diesen gepfropft oder oculirt, mithin als einen für sich selbst bestehenden Baum, der sich nur an einen andern anhängt und parasitisch nährt, ansehen. Zugleich sind die Blätter zwar Producte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn tödten, und sein Wachsthum hängt von ihrer[1] Wirkung auf den Stamm ab. Der Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Theils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird, der Missgeburten oder Missgestalten im Wachsthum, da gewisse Theile, wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten, und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen, will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisirter Geschöpfe gehören.

§. 65.

Dinge, als Naturzwecke, sind organisirte Wesen.

Nach dem im vorigen Paragraphen angeführten Charakter muss ein Ding, welches, als Naturproduct, doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten, welches ein etwas uneigentlicher und unbestimmter Ausdruck ist, der einer Ableitung von einem bestimmten Begriffe bedarf.

Die Causalverbindung, sofern sie blos durch den Verstand gedacht wird, ist eine Verknüpfung, die eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht; und die Dinge selbst, welche als Wirkungen andere als Ursache voraussetzen, können von diesen

[1] 1. Ausg „von dieser ihrer“

nicht gegenseitig zugleich Ursache sein. Diese Causalverbindung nennt man die der wirkenden Ursachen (*nexus effectivus*). Dagegen aber kann doch auch eine Causalverbindung nach einem Vernunftbegriffe (von Zwecken) gedacht werden, welche, wenn man sie als Reihe betrachtete, sowohl abwärts, als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist. Im Praktischen (nämlich der Kunst) findet man leicht dergleichen Verknüpfung, wie z. B. das Haus zwar die Ursache der Gelder ist, die für Miethe eingenommen werden, aber doch auch umgekehrt die Vorstellung von diesem möglichen Einkommen die Ursache der Erbauung des Hauses war. Eine solche Causalverknüpfung wird die der Endursachen (*nexus finalis*) genannt. Man könnte die erstere vielleicht schicklicher die Verknüpfung der realen, die zweite der idealen Ursachen nennen, weil bei dieser Benennung zugleich begriffen wird, dass es nicht mehr, als diese zwei Arten der Causalität geben könne.

Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich erfordert, dass die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befasst, die alles, was in ihm enthalten sein soll, *a priori* bestimmen muss. Sofern aber ein Ding nur auf diese Art als möglich gedacht wird, ist es blos ein Kunstwerk, d. i. das Product einer von der Materie (den Theilen) desselben unterschiedenen vernünftigen Ursache, deren Causalität (in Herbeischaffung und Verbindung der Theile) durch ihre Idee von einem dadurch möglichen Ganzen, (mithin nicht durch die Natur ausser ihm) bestimmt wird.

Soll aber ein Ding, als Naturproduct, in sich selbst und seiner innern Möglichkeit doch eine Beziehung auf Zwecke enthalten, d. i. nur als Naturzweck und ohne die Causalität der Begriffe von vernünftigen Wesen ausser ihm möglich sein; so wird zweitens dazu erfordert, dass die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, dass sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, dass umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme; nicht als Ursache, — denn da wäre es ein Kunstproduct, — sondern als Erkenntnissgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt.

Zu einem Körper also, der an sich und seiner innern Möglichkeit nach als Naturzweck beurtheilt werden soll, wird erfordert, dass die Theile desselben einander insgesammt, ihrer Form sowohl, als Verbindung nach wechselseitig, und so ein Ganzes aus eigener Causalität hervorbringen, dessen Begriff wiederum umgekehrt (in einem Wesen, welches die einem solchen Product angemessene Causalität nach Begriffen besässe,) Ursache von demselben nach einem Princip, folglich die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden könnte.

In einem solchen Producte der Natur wird ein jeder Theil, so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als um der andern und des Ganzen willen existirend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht; welches aber nicht genug ist, (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein, und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden;) sondern als ein die andern Theile, (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann; und nur dann und darum wird ein solches Product, als organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden können.

In einer Uhr ist ein Theil das Werkzeug der Bewegung der andern, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung der andern; ein Theil ist zwar um des andern willen, aber nicht durch denselben da. Daher ist auch die hervorbringende Ursache derselben und ihrer Form nicht in der Natur (dieser Materie), sondern ausser ihr in einem Wesen, welches nach Ideen eines durch seine Causalität möglichen Ganzen wirken kann, enthalten. Daher bringt auch so wenig, wie ein Rad [1] in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor, so dass sie andere Materie dazu benutzte (sie organisirte); daher ersetzt sie auch nicht von selbst die ihr entwandten Theile, oder vergütet ihren Mangel in der ersten Bildung durch den Beitritt der übrigen, oder bessert sich etwa selbst aus, wenn sie in Unordnung gerathen ist; welches alles wir dagegen von der organisirten Natur erwarten können. — Ein organisirtes Wesen ist also nicht blos Maschine; denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mittheilt, welche sie nicht haben

[1] 1. Ausg. „Daher bringt auch nicht ein Rad“

(sie organisirt); also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.

Man sagt von der Natur und ihrem Vermögen in organisirten Producten bei weitem zu wenig, wenn man dieses ein Analogon der Kunst nennt; denn da denkt man sich den Künstler (ein vernünftiges Wesen) ausser ihr. Sie organisirt sich vielmehr selbst, und in jeder Species ihrer organisirten Producte, zwar nach einerlei Exemplar im Ganzen, aber doch auch mit schicklichen Abweichungen, die die Selbsterhaltung nach den Umständen erfordert. Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt; aber da muss man entweder die Materie als blose Materie mit einer Eigenschaft (Hylozoismus) begaben, die ihrem Wesen widerstreitet; oder ihr ein fremdartiges, mit ihr in Gemeinschaft stehendes Princip (eine Seele) beigesellen; wozu man aber, wenn ein solches Product ein Naturproduct sein soll, organisirte Materie als Werkzeug jener Seele entweder schon voraussetzt, und jene also nicht im mindesten begreiflicher macht, oder die Seele zur Künstlerin dieses Bauwerks machen und so das Product der Natur (der körperlichen) entziehen muss. Genau zu reden, hat also die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgend einer Causalität, die wir kennen.* Schönheit der Natur, weil sie den Gegenständen nur in Beziehung auf die Reflexion über die äussere Anschauung derselben, mithin nur der Form der Oberfläche wegen beigelegt wird, kann mit Recht ein Analogon der Kunst genannt werden. Aber innere Naturvollkommenheit, wie sie diejenigen Dinge besitzen, welche nur als Naturzwecke möglich sind und darum organisirte Wesen heissen, ist nach keiner Analogie irgend eines uns bekannten physischen, d. i. Naturvermögens, ja da wir selbst zur Natur im weitesten Verstande gehören, selbst nicht einmal durch eine

* Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee, als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines grossen Volks zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht blos Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Function nach bestimmt sein.

genau angemessene Analogie mit menschlicher Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectirende Urtheilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das Letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntniss der Natur oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr ebendesselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmässigkeit in Analogie betrachteten.

Organisirte Wesen sind also die einzigen in der Natur, welche, wenn man sie auch für sich und ohne eine Verhältniss auf andere Dinge betrachtet, doch nur als Zwecke derselben möglich gedacht werden müssen, und die also zuerst dem Begriffe eines Zwecks, der nicht ein praktischer, sondern Zweck der Natur ist, objective Realität, und dadurch für die Naturwissenschaft den Grund zu einer Teleologie, d. i. einer Beurtheilungsart ihrer Objecte nach einem besondern Princip verschaffen, dergleichen man in sie einzuführen, (weil man die Möglichkeit einer solchen Art Causalität gar nicht *a priori* einsehen kann,) sonst schlechterdings nicht berechtigt sein würde.

§. 66.

Vom Princip der Beurtheilung der innern Zweckmässigkeit in organisirten Wesen.

Dieses Princip, zugleich die Definition derselben, heisst: ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist. Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos, oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben.

Dieses Princip ist zwar seiner Veranlassung nach von Erfahrung abzuleiten, nämlich derjenigen, welche methodisch angestellt wird und Beobachtung heisst, der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wegen aber, die es von einer solchen Zweckmässigkeit aussagt, kann es nicht blos auf Erfahrungsgründen beruhen, sondern muss irgend ein Princip *a priori*, wenn es gleich blos regulativ wäre, und jene Zwecke allein in der Idee des Beurtheilenden und nirgend in einer wirkenden Ursache lägen, zum

Grunde haben. Man kann daher obgenanntes Princip eine Maxime der Beurtheilung der inneren Zweckmässigkeit organisirter Wesen nennen.

Dass die Zergliederer der Gewächse und Thiere, um ihre Structur zu erforschen und die Gründe einsehen zu können, warum und zu welchem Ende solche Theile, warum eine solche Lage und Verbindung der Theile und gerade diese innere Form ihnen gegeben worden, jene Maxime: dass nichts in einem solchen Geschöpf umsonst sei, als unumgänglich nothwendig annehmen, und sie ebenso, als den Grundsatz der allgemeinen Naturlehre: dass nichts von ungefähr geschehe, geltend machen, ist bekannt. In der That können sie sich auch von diesem teleologischen Grundsatze ebensowenig lossagen, als von dem allgemeinen physischen, weil, so wie bei Verlassung des letzteren gar keine Erfahrung überhaupt, so bei der des ersteren Grundsatzes kein Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben, übrig bleiben würde.

Denn dieser Begriff führt die Vernunft in eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die eines blosen Mechanismus der Natur, der uns hier nicht mehr genugthun will. Eine Idee soll der Möglichkeit des Naturproducts zum Grunde liegen. Weil diese aber eine absolute Einheit der Vorstellung ist, statt dass die Materie eine Vielheit der Dinge ist, die für sich keine bestimmte Einheit der Zusammensetzung an die Hand geben kann; so muss, wenn jene Einheit der Idee sogar als Bestimmungsgrund *a priori* eines Naturgesetzes der Causalität einer solchen Form des Zusammengesetzten dienen soll, der Zweck der Natur auf alles, was in ihrem Producte liegt, erstreckt werden. Denn wenn wir einmal dergleichen Wirkung im Ganzen auf einen übersinnlichen Bestimmungsgrund über den blinden Mechanismus der Natur hinaus beziehen, müssen wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen; und es ist kein Grund da[1], die Form eines solchen Dinges noch zum Theil vom letzteren als abhängig anzunehmen, da alsdann, bei der Vermischung ungleichartiger Principien, gar keine sichere Regel der Beurtheilung übrig bleiben würde.

Es mag immer sein, dass z. B. in einem thierischen Körper manche Theile als Concretionen nach blos mechanischen Gesetzen begriffen wer-

[1] 1. Ausg. „erstreckt werden; weil, wenn wir . . . . beziehen, wir sie auch ganz nach diesem Princip beurtheilen müssen und kein Grund da ist,“

den könnten (als Häute, Knochen, Haare). Doch muss die Ursache[1], welche die dazu schickliche Materie herbeischafft, diese so modificirt, formt und an ihren gehörigen Stellen absetzt, immer teleologisch beurtheilt werden, so, dass alles in ihm als organisirt betrachtet werden muss, und alles auch in gewisser Beziehung auf das Ding selbst wiederum Organ ist.

§. 67.

Vom Princip der teleologischen Beurtheilung über Natur überhaupt als System der Zwecke.

Wir haben oben von der **äusseren** Zweckmässigkeit der Naturdinge gesagt, dass sie keine hinreichende Berechtigung gebe, sie zugleich als Zwecke der Natur, zu Erklärungsgründen ihres Daseins, und die zufällig-zweckmässigen Wirkungen derselben in der Idee zu Gründen ihres Daseins nach dem Princip der Endursachen zu brauchen. So kann man die **Flüsse**, weil sie die Gemeinschaft im Inneren der Länder unter Völkern befördern, die **Gebirge**, weil sie zu diesen die Quellen und zur Erhaltung derselben den Schneevorrath für regenlose Zeiten enthalten, imgleichen den **Abhang** der Länder, der diese Gewässer abführt und das Land trocken werden lässt, nicht sofort für Naturzwecke halten: weil, obzwar diese Gestalt der Oberfläche der Erde zur Entstehung und Erhaltung des Gewächs- und Thierreichs sehr nöthig war, sie doch nichts an sich hat, zu dessen Möglichkeit man sich genöthigt sähe, eine Causalität nach Zwecken anzunehmen. Eben das gilt von Gewächsen, die der Mensch zu seiner Nothdurft oder Ergötzlichkeit nutzt; von Thieren, dem Kameele, dem Rinde, dem Pferde, Hunde u. s. w., die er theils zu seiner Nahrung, theils seinem Dienste so vielfältig gebrauchen und grossentheils gar nicht entbehren kann. Von Dingen, deren keines für sich als Zweck anzusehen man Ursache hat, kann das äussere Verhältniss nur hypothetisch für zweckmässig beurtheilt werden.

Ein Ding seiner innern Form halber, als Naturzweck beurtheilen, ist ganz etwas Anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur halten. Zu der letztern Behauptung bedürfen wir nicht blos den Begriff von einem möglichen Zweck, sondern die Erkenntniss des Endzwecks *(scopus)* der Natur, welches eine Beziehung derselben auf etwas

[1] 1. Ausg. „Haare), so muss doch die Ursache,“

Uebersinnliches bedarf, die alle unsere teleologische Naturerkenntniss weit übersteigt; denn der Zweck der Natur selbst muss über die Natur hinaus gesucht werden. Die innere Form eines blosen Grashalms kann seinen blos nach der Regel der Zwecke möglichen Ursprung, für unser menschliches Beurtheilungsvermögen hinreichend, beweisen. Geht man aber davon ab, und sieht nur auf den Gebrauch, den andere Naturwesen davon machen, verlässt also die Betrachtung der innern Organisation und sieht nur auf äussere zweckmässige Beziehungen, wie das Gras dem Vieh, wie dieses dem Menschen als Mittel zu seiner Existenz nöthig sei, und man sieht nicht, warum es denn nöthig sei, dass Menschen existiren, (welches, wenn man etwa die Neuholländer oder Feuerländer in Gedanken hat, so leicht nicht zu beantworten sein möchte;) so gelangt man zu keinem kategorischen Zwecke, sondern alle diese zweckmässige Beziehung beruht auf einer immer weiter hinauszusetzenden Bedingung, die als unbedingt (das Dasein eines Dinges als Endzweck) ganz ausserhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt. Alsdann aber ist ein solches Ding auch nicht Naturzweck; denn es ist (oder seine ganze Gattung) nicht als Naturproduct anzusehen.

Es ist also nur die Materie, sofern sie organisirt ist, welche den Begriff von ihr als einem Naturzwecke nothwendig bei sich führt, weil diese ihre specifische Form zugleich Product der Natur ist. Aber dieser Begriff führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Principien der Vernunft, (wenigstens um daran die Naturerscheinung zu versuchen,) untergeordnet werden muss. Das Princip der Vernunft ist ihr als nur subjectiv, d. i. als Maxime zuständig: alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmässig ist, zu erwarten.

Es versteht sich, dass dieses nicht ein Princip für die bestimmende, sondern nur für die reflectirende Urtheilskraft sei, dass es regulativ und nicht constitutiv sei, und wir dadurch einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach einem andern Princip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanismus ihrer Causalität, zu erweitern. Uebrigens wird dadurch keineswegs ausgemacht, ob irgend etwas, das

wir nach diesem Princip beurtheilen, **absichtlich** Zweck der Natur sei; ob die Gräser für das Rind oder Schaf, und ob dieses und die übrigen Naturdinge für den Menschen da sind. Es ist gut, selbst die uns unangenehmen und in besondern Beziehungen zweckwidrigen Dinge auch von dieser Seite zu betrachten. So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel zur Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Moskitomücken und andere stechende Insecten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel Stacheln der Thätigkeit für diese angehenden Menschen, um die Moräste abzuleiten, und die dichten, den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen. Selbst was dem Menschen in seiner innern Organisation widernatürlich zu sein scheint, wenn es auf diese Weise behandelt wird, gibt eine unterhaltende, bisweilen auch belehrende Aussicht in eine teleologische Ordnung der Dinge, auf die uns, ohne ein solches Princip, die blos physische Betrachtung allein nicht führen würde. So wie Einige den Bandwurm dem Menschen oder Thiere, dem er beiwohnt, gleichsam zum Ersatz eines gewissen Mangels seiner Lebensorgane beigegeben zu sein urtheilen; so würde ich fragen, ob nicht die Träume, (ohne die niemals der Schlaf ist, ob man sich gleich nur selten derselben erinnert,) eine zweckmässige Anordnung der Natur sein mögen, indem sie nämlich bei dem Abspannen aller körperlichen bewegenden Kräfte dazu dienen, vermittelst der Einbildungskraft und der grossen Geschäftigkeit derselben, (die in diesem Zustande mehrentheils bis zum Affecte steigt,) die Lebensorgane innigst zu bewegen; so wie sie auch bei überfülltem Magen, wo diese Bewegung um desto nöthiger ist, im Nachtschlafe gemeiniglich mit desto mehr Lebhaftigkeit spielt; dass folglich[1] ohne diese innerlich bewegende Kraft und ermüdende Unruhe, worüber wir die Träume anklagen, (die doch in der That vielleicht Heilmittel sind,) der Schlaf selbst im gesunden Zustande wohl gar ein völliges Erlöschen des Lebens sein würde.

Auch Schönheit der Natur, d. i. ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnissvermögen in der Auffassung und Beurtheilung ihrer Erscheinung kann auf die Art als objective Zweckmässig-

[1] 1. Ausg „spielt und dass ohne diese“

keit der Natur in ihrem Ganzen, als System, worin der Mensch ein Glied ist, betrachtet werden, wenn einmal die teleologische Beurtheilung derselben durch die Naturzwecke, welche uns die organisirten Wesen an die Hand geben, zu der Idee eines grossen Systems der Zwecke der Natur uns berechtigt hat. Wir können sie als eine Gunst,* die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, dass sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austheilte, und sie deshalb lieben, so wie ihrer Unermesslichkeit wegen mit Achtung betrachten, und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen; gerade als ob die Natur ganz eigentlich in dieser Absicht ihre herrliche Bühne aufgeschlagen und ausgeschmückt habe.

Wir wollen in diesem Paragraphen nichts Anderes sagen, als dass, wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe der Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmässiges Verhältniss) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanismus der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen; weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt, da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht blos für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muss.

§. 68.

Von dem Princip der Teleologie als innerem Princip der Naturwissenschaft.

Die Principien einer Wissenschaft sind derselben entweder innerlich, und werden einheimisch genannt *(principia domestica)*; oder sie sind

---

* In dem ästhetischen Theile wurde gesagt: wir sähen die schöne Natur mit Gunst an, indem wir an ihrer Form ein ganz freies (uninteressirtes) Wohlgefallen haben. Denn in diesem blosen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht; und da können wir es als Gunst der Natur ansehen, dass sie uns durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten zur Cultur hat beförderlich sein wollen.

auf Begriffe, die nur ausser ihr Platz finden können, gegründet, und sind auswärtige Principien *(peregrina)*. Wissenschaften, welche die letzteren enthalten, legen ihren Lehren Lehnsätze *(lemmata)* zum Grunde; d. i. sie borgen irgend einen Begriff, und mit ihm einen Grund der Anordnung von einer anderen Wissenschaft.

Eine jede Wissenschaft ist für sich ein System; und es ist nicht genug, in ihr nach Principien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muss mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen, und sie nicht, wie einen Anbau und als einen Theil eines andern Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln, ob man gleich nachher einen Uebergang aus diesem in jenes oder wechselseitig errichten kann.

Wenn man also für die Naturwissenschaft und in ihren Context den Begriff von Gott hineinbringt, um sich die Zweckmässigkeit in der Natur erklärlich zu machen, und hernach diese Zweckmässigkeit wiederum braucht, um zu beweisen, dass ein Gott sei; so ist in keiner von beiden Wissenschaften innerer Bestand, und ein täuschendes Diallele bringt jede in Unsicherheit dadurch, dass sie ihre Grenzen in einander laufen lassen.

Der Ausdruck eines Zweckes der Natur beugt dieser Verwirrung schon genugsam vor, um Naturwissenschaft und die Veranlassung, die sie zur teleologischen Beurtheilung ihrer Gegenstände gibt, nicht mit der Gottesbetrachtung und also einer theologischen Ableitung zu vermengen; und man muss es nicht als unbedeutend ansehen, ob man jenen Ausdruck mit dem eines göttlichen Zwecks in der Anordnung der Natur verwechsele, oder wohl gar den letztern für schicklicher und einer frommen Seele angemessener ausgebe, weil es doch am Ende dahin kommen müsse, jene zweckmässigen Formen in der Natur von einem weisen Welturheber abzuleiten; sondern sich sorgfältig und bescheiden auf den Ausdruck, der gerade nur so viel sagt, als wir wissen, nämlich eines Zwecks der Natur, einschränken. Denn ehe wir noch nach der Ursache der Natur selbst fragen, finden wir in der Natur und dem Laufe ihrer Erzeugung dergleichen Producte, die nach bekannten Erfahrungsgesetzen in ihr erzeugt werden, nach welchen die Naturwissenschaft ihre Gegenstände beurtheilen, mithin auch deren Causalität nach der Regel der Zwecke in ihr selbst suchen muss. Daher muss sie ihre Grenze nicht überspringen, um das, dessen Begriffe gar keine Erfahrung angemessen sein kann, und woran man sich allererst nach Vollendung der Natur-

wissenschaft zu wagen befugt ist, in sie selbst als einheimisches Princip hinein zu ziehen.

Naturbeschaffenheiten, die sich *a priori* demonstriren und also ihrer Möglichkeit nach aus allgemeinen Principien ohne allen Beitritt der Erfahrung einsehen lassen, können, ob sie gleich eine technische Zweckmässigkeit bei sich führen, dennoch, weil sie schlechterdings nothwendig sind, gar nicht zur Teleologie der Natur, als einer in die Physik gehörigen Methode, die Fragen derselben aufzulösen, gezählt werden. Arithmetische, geometrische Analogien, imgleichen allgemeine mechanische Gesetze, so sehr uns auch die Vereinigung verschiedener dem Anschein nach von einander ganz unabhängiger Regeln in einem Princip an ihnen befremdend und bewundernswürdig vorkommen mag, enthalten deswegen keinen Anspruch darauf, teleologische Erklärungsgründe in der Physik zu sein; und wenn sie gleich in der allgemeinen Theorie der Zweckmässigkeit der Dinge der Natur überhaupt mit in Betrachtung gezogen zu werden verdienen, so würde diese doch anderwärts hin, nämlich in die Metaphysik gehören und kein inneres Princip der Naturwissenschaft ausmachen; wie es wohl mit den empirischen Gesetzen der Naturzwecke an organisirten Wesen nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich ist, die teleologische Beurtheilungsart zum Princip der Naturlehre in Ansehung einer eigenen Klasse ihrer Gegenstände zu gebrauchen.

Damit nun Physik sich genau in ihren Grenzen halte, so abstrahirt sie von der Frage, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind, gänzlich; denn das würde Einmengung in ein fremdes Geschäft (nämlich das der Metaphysik) sein. Genug es sind nach Naturgesetzen, die wir uns nur unter der Idee der Zwecke als Princip denken können, einzig und allein erklärbare, und blos auf diese Weise ihrer innern Form nach, sogar auch nur innerlich erkennbare Gegenstände. Um sich also auch nicht der mindesten Anmassung, als wollte man etwas, was gar nicht in die Physik gehört, nämlich eine übernatürliche Ursache, unter unsere Erkenntnissgründe mischen, verdächtig zu machen, spricht man in der Teleologie zwar von der Natur, als ob die Zweckmässigkeit in ihr absichtlich sei, aber doch zugleich so, dass man der Natur, d. i. der Materie diese Absicht beilegt; wodurch man, (weil hierüber kein Missverstand stattfinden kann, indem von selbst schon Keiner einem leblosen Stoffe Absicht in eigentlicher Bedeutung des Wortes beilegen wird,) anzeigen will, dass dieses Wort hier nur ein Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft bedeute, und also keinen besondern

Grund der Causalität einführen solle, sondern auch nur zum Gebrauche der Vernunft eine andere Art der Nachforschung, als die nach mechanischen Gesetzen ist, hinzufüge, um die Unzulänglichkeit der letzteren, selbst zur empirischen Aufsuchung aller besonderen Gesetze der Natur, zu ergänzen. Daher spricht man in der Teleologie, sofern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohlthätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen, (weil das ungereimt wäre;) aber auch ohne sich zu erkühnen, ein anderes verständiges Wesen über sie, als Werkmeister, setzen zu wollen, weil dieses vermessen* sein würde; sondern es soll dadurch nur eine Art der Causalität der Natur, nach einer Analogie mit der unsrigen im technischen Gebrauche der Vernunft, bezeichnet werden, um die Regel, wornach gewissen Producten der Natur nachgeforscht werden muss, vor Augen zu haben.

Warum aber macht doch die Teleologie gewöhnlich keinen eigenen Theil der theoretischen Naturwissenschaft aus, sondern wird zur Theologie als Propädeutik oder Uebergang gezogen? Dieses geschieht, um das Studium der Natur nach ihrem Mechanismus an demjenigen fest zu halten, was wir unserer Beobachtung oder den Experimenten so unterwerfen können, dass wir es gleich der Natur, wenigstens der Aehnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten; denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann. Organisation aber, als innerer Zweck der Natur, übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst; und was äussere, für zweckmässig gehaltene Natureinrichtungen betrifft (z. B. Winde, Regen u. dgl.), so betrachtet die Physik wohl den Mechanismus derselben; aber ihre Beziehung auf Zwecke, sofern diese eine zur Ursache nothwendig gehörige Bedingung sein soll, kann sie gar nicht darstellen, weil diese Nothwendigkeit der Verknüpfung gänzlich die Verbindung unserer Begriffe, und nicht die Beschaffenheit der Dinge angeht.

---

* Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urtheil, bei welchem man das Längenmaass seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergisst, kann bisweilen sehr demüthig klingen, und macht doch grosse Ansprüche, und ist doch sehr vermessen. Von der Art sind die meisten, wodurch man die göttliche Weisheit zu erheben vorgibt, indem man ihr in den Werken der Schöpfung und der Erhaltung Absichten unterlegt, die eigentlich der eigenen Weisheit des Vernünftlers Ehre machen sollen.

Zweite Abtheilung.

Dialektik der teleologischen Urtheilskraft.

§. 69.

Was eine Antinomie der Urtheilskraft sei?

Die bestimmende Urtheilskraft hat für sich keine Principien, welche Begriffe von Objecten gründen. Sie ist keine Autonomie; denn sie subsumirt nur unter gegebenen Gesetzen oder Begriffen, als Principien. Eben darum ist sie auch keiner Gefahr ihrer eigenen Antinomie und einem Widerstreit ihrer Principien ausgesetzt. So war die transscendentale Urtheilskraft, welche die Bedingungen, unter Kategorien zu subsumiren, enthielt, für sich nicht nomothetisch, sondern nannte nur die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, unter welchen einem gegebenen Begriffe, als Gesetze des Verstandes, Realität (Anwendung) gegeben werden kann, worüber sie niemals mit sich selbst in Uneinigkeit (wenigstens den Principien nach) gerathen konnte.

Allein die reflectirende Urtheilskraft soll unter einem Gesetze subsumiren, welches noch nicht gegeben und also in der That nur ein Princip der Reflexion über Gegenstände ist, für die es uns objectiv gänzlich an einem Gesetze mangelt, oder an einem Begriffe vom Object, der zum Princip für vorkommende Fälle hinreichend wäre. Da nun kein Gebrauch der Erkenntnissvermögen ohne Principien verstattet werden darf, so wird die reflectirende Urtheilskraft in solchen Fällen ihr selbst zum Princip dienen müssen; welches, weil es nicht objectiv ist, und keinen für die Absicht hinreichenden Erkenntnissgrund des Objects unterlegen kann, als blos subjectives Princip, zum zweckmässigen Gebrauche der Erkenntnissvermögen, nämlich über eine Art Gegenstände

zu reflectiren, dienen soll. Also hat in Beziehung auf solche Fälle die reflectirende Urtheilskraft ihre Maximen, und zwar nothwendige, zum Behuf der Erkenntniss der Naturgesetze in der Erfahrung, um vermittelst derselben zu Begriffen zu gelangen, sollten diese auch Vernunftbegriffe sein; wenn sie solcher durchaus bedarf, um die Natur nach ihren empirischen Gesetzen blos kennen zu lernen. — Zwischen diesen nothwendigen Maximen der reflectirenden Urtheilskraft kann nun ein Widerstreit, mithin eine Antinomie stattfinden; worauf sich eine Dialektik gründet, die, wenn jede von zwei einander widerstreitenden Maximen in der Natur der Erkenntnissvermögen ihren Grund hat, eine natürliche Dialektik genannt werden kann und ein unvermeidlicher Schein, den man in der Kritik entblösen und auflösen muss, damit er nicht betrüge.

§. 70.

Vorstellung dieser Antinomie.

Sofern die Vernunft es mit der Natur, als Inbegriff der Gegenstände äusserer Sinne zu thun hat, kann sie sich auf Gesetze gründen, die der Verstand theils selbst *a priori* der Natur vorschreibt, theils durch die in der Erfahrung vorkommenden empirischen Bestimmungen ins Unabsehliche erweitern kann. Zur Anwendung der erstern Art von Gesetzen, nämlich der allgemeinen Gesetze der materiellen Natur überhaupt, braucht die Urtheilskraft kein besonderes Princip der Reflexion; denn da ist sie bestimmend, weil ihr ein objectives Princip durch den Verstand gegeben ist. Aber was die besonderen Gesetze betrifft, die uns nur durch Erfahrung kund werden können, so kann unter ihnen eine so grosse Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit sein, dass die Urtheilskraft sich selbst zum Princip dienen muss, um auch nur in den Erscheinungen der Natur nach einem Gesetze zu forschen und es auszuspähen, indem sie ein solches zum Leitfaden bedarf, wenn sie ein zusammenhängendes Erfahrungserkenntniss nach einer durchgängigen Gesetzmässigkeit der Natur, die Einheit derselben nach empirischen Gesetzen auch nur hoffen soll. Bei dieser zufälligen Einheit der besonderen Gesetze kann es sich nun zutragen, dass die Urtheilskraft in ihrer Reflexion von zwei Maximen ausgeht, deren eine ihr der blose Verstand *a priori* an die Hand gibt, die andere aber durch besondere Erfahrungen veranlasst wird, welche die Vernunft ins Spiel bringen, um nach einem besondern Princip

die Beurtheilung der körperlichen Natur und ihrer Gesetze anzustellen. Da trifft es sich dann, dass diese zweierlei Maximen nicht wohl neben einander bestehen zu können den Anschein haben, mithin sich eine Dialektik hervorthut, welche die Urtheilskraft in dem Princip ihrer Reflexion irre macht.

Die erste Maxime derselben ist der Satz: alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muss als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden.

Die zweite Maxime ist der Gegensatz: einige Producte der materiellen Natur können nicht als nach blos mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden, (ihre Beurtheilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Causalität, nämlich das der Endursachen.)

Wenn man diese regulativen Grundsätze für die Nachforschung nun in constitutive, der Möglichkeit der Objecte selbst verwandelte, so würden sie so lauten:

Satz: alle Erzeugung materieller Dinge ist nach blos mechanischen Gesetzen möglich.

Gegensatz: einige Erzeugung derselben ist nach blos mechanischen Gesetzen nicht möglich.

In dieser letzteren Qualität, als objective Principien für die bestimmende Urtheilskraft, würden sie einander widersprechen, mithin einer von beiden Sätzen nothwendig falsch sein; aber das wäre alsdann zwar eine Antinomie, doch nicht der Urtheilskraft, sondern ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft. Die Vernunft kann aber weder den einen, noch den andern dieser Grundsätze beweisen; weil wir von Möglichkeit der Dinge nach blos empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Princip *a priori* haben können.

Was dagegen die zuerst vorgetragene Maxime einer reflectirenden Urtheilskraft betrifft, so enthält sie in der That gar keinen Widerspruch. Denn wenn ich sage: ich muss alle Ereignisse in der materiellen Natur, mithin auch alle Formen, als Producte derselben, ihrer Möglichkeit nach, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilen; so sage ich damit nicht: sie sind darnach allein (ausschliessungsweise von jeder andern Art Causalität möglich; sondern das will nur anzeigen: ich soll jederzeit über dieselben nach dem Princip des blosen Mechanismus der Natur reflectiren, und mithin diesem, so weit ich kann, nachforschen, weil, ohne ihn zum Grunde der Nachforschung zu legen, es gar keine eigentliche Naturerkenntniss geben kann. Dieses hindert nun die zweite

Maxime, bei gelegentlicher Veranlassung, nicht, nämlich bei einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Princip zu spüren,[1] um über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanismus der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen; auch wird dadurch nicht gesagt, dass nach dem Mechanismus der Natur jene Formen nicht möglich wären. Nur wird behauptet, dass die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobei es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhangen mögen; nur dass unsere Vernunft sie in einem solchen nicht zu vereinigen im Stande ist, und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjectiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zufolge) bestimmende Urtheilskraft, genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanismus zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

§. 71.

Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie.

Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisirten Naturproducte durch den blosen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besondern Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten innern Grunde nach nicht einsehen, und so das innere durchgängig zureichende Princip der Möglichkeit einer Natur, (welches im Uebersinnlichen liegt,) schlechterdings nicht erreichen können. Ob also das productive Vermögen der Natur auch für dasjenige, was wir als nach der Idee von Zwecken geformt oder verbunden beurtheilen, nicht eben so gut, als für das, wozu wir blos ein Maschinenwesen der Natur

[1] 1 Ausg. „nach einem Principe nachzuspüren"

zu bedürfen glauben, zulange; und ob in der That für Dinge als eigentliche Naturzwecke, (wie wir sie nothwendig beurtheilen müssen,) eine ganz andere Art von ursprünglicher Causalität, die gar nicht in der materiellen Natur oder ihrem intelligiblen Substrat enthalten sein kann, nämlich ein architektonischer Verstand zum Grunde liege: darüber kann unsere in Ansehung des Begriffs der Causalität, wenn er *a priori* specificirt werden soll, sehr enge eingeschränkte Vernunft schlechterdings keine Auskunft geben. — Aber dass, respectiv auf unser Erkenntnissvermögen, der blose Mechanismus der Natur für die Erzeugung organisirter Wesen auch keinen Erklärungsgrund abgeben könne, ist eben so ungezweifelt gewiss. Für die reflectirende Urtheilskraft ist also das ein ganz richtiger Grundsatz, dass für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanismus unterschiedene Causalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache gedacht werden müsse; so übereilt und unerweislich er auch für die bestimmende sein würde. In dem ersteren Falle ist er blose Maxime der Urtheilskraft, wobei der Begriff jener Causalität eine blose Idee ist, der man keineswegs Realität zuzugestehen unternimmt, sondern sie nur zum Leitfaden der Reflexion braucht, die dabei für alle mechanische Erklärungsgründe immer offen bleibt und sich nicht aus der Sinnenwelt verliert; im zweiten Falle würde der Grundsatz ein objectives Princip sein, das die Vernunft vorschriebe und dem die Urtheilskraft sich bestimmend unterwerfen müsste, wobei sie aber über die Sinnenwelt hinaus sich ins Ueberschwengliche verliert und vielleicht irre geführt wird.

Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf, dass man einen Grundsatz der reflectirenden Urtheilskraft mit dem der bestimmenden, und die Autonomie der ersteren, (die blos subjectiv für unsern Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt,) mit der Heteronomie der anderen, welche sich nach den von dem Verstande gegebenen (allgemeinen oder besondern) Gesetzen richten muss, verwechselt.

§. 72.

Von den mancherlei Systemen über die Zweckmässigkeit der Natur.

Die Richtigkeit des Grundsatzes, dass über gewisse Dinge der Natur (organisirte Wesen) und ihre Möglichkeit nach dem Begriffe von Endursachen geurtheilt werden müsse, selbst auch nur wenn man, um ihre Beschaffenheit durch Beobachtung kennen zu lernen, einen Leitfaden verlangt, ohne sich bis zur Untersuchung über ihren ersten Ursprung zu versteigen, hat noch Niemand bezweifelt. Die Frage kann also nur sein: ob dieser Grundsatz blos subjectiv gültig, d. i. blos Maxime unserer Urtheilskraft, oder ein objectives Princip der Natur sei, nach welchem ihr, ausser ihrem Mechanismus (nach blosen Bewegungsgesetzen) noch eine andere Art von Causalität zukomme, nämlich die der Endursachen, unter denen jene (der bewegenden Kräfte) nur als Mittelursachen ständen.

Nun könnte man diese Frage oder Aufgabe für die Speculation gänzlich unausgemacht und unaufgelöset lassen; weil, wenn wir uns mit der letzteren innerhalb den Grenzen der blosen Naturerkenntniss begnügen, wir an jenen Maximen genug haben, um die Natur, so weit als menschliche Kräfte reichen, zu studiren und ihren verborgensten Geheimnissen nachzuspüren. Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft, oder ein von der Natur uns gleichsam gegebener Wink, dass wir vermittelst jenes Begriffs von Endursachen wohl gar über die Natur hinauslangen und sie selbst an den höchsten Punkt in der Reihe der Ursachen knüpfen könnten, wenn wir die Nachforschung der Natur, (ob wir gleich darin noch nicht weit gekommen sind,) verliessen oder wenigstens einige Zeit aussetzten, und vorher, worauf jener Fremdling in der Naturwissenschaft, nämlich den Begriff der Naturzwecke,[1] führe, zu erkunden versuchten.

Hier müsste nun freilich jene unbestrittene Maxime in die ein weites Feld zu Streitigkeiten eröffnende Aufgabe übergehen: ob die Zweckverknüpfung in der Natur eine besondere Art der Causalität für dieselbe beweise; oder ob sie, an sich und nach objectiven Principien betrachtet,

---

[1] 1. Ausg. „worauf jener Fremdling vom Begriffe in der Naturwissenschaft, nämlich der der Naturzwecke"

nicht vielmehr mit dem Mechanismus der Natur einerlei sei, oder auf einem und demselben Grunde beruhe; nur dass wir, da dieser für unsere Nachforschung in manchen Naturproducten oft zu tief versteckt ist, es mit einem subjectiven Princip, nämlich dem der Kunst, d. i. der Causalität nach Ideen versuchen, um sie der Natur der Analogie nach unterzulegen; welche Nothhülfe uns auch in vielen Fällen gelingt, in einigen zwar zu misslingen scheint, auf alle Fälle aber nicht berechtigt, eine besondere, von der Causalität nach blos mechanischen Gesetzen der Natur selbst unterschiedene Wirkungsart in die Naturwissenschaft einzuführen. Wir wollen, indem wir das Verfahren (die Causalität) der Natur, wegen des Zweckähnlichen, welches wir in ihren Producten finden, Technik nennen, diese in die absichtliche *(technica intentionalis)* und in die unabsichtliche *(technica naturalis)* eintheilen. Die erste soll bedeuten, dass das productive Vermögen der Natur nach Endursachen für eine besondere Art von Causalität gehalten werden müsse; die zweite, dass sie mit dem Mechanismus der Natur im Grunde ganz einerlei sei, und das zufällige Zusammentreffen mit unseren Kunstbegriffen und ihren Regeln als blos subjective Bedingung, sie zu beurtheilen, fälschlich für eine besondere Art der Naturerzeugung ausgedeutet werde.

Wenn wir jetzt von den Systemen der Naturerklärung in Ansehung der Endursachen reden, so muss man wohl bemerken, dass sie insgesammt dogmatisch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge, es sei durch absichtlich oder lauter unabsichtlich wirkende Ursachen, unter einander streitig sind, nicht aber etwa[1] über die subjective Maxime, über die Ursache solcher zweckmässigen Producte blos zu urtheilen; in welchem letzteren Falle disparate Principien noch wohl vereinigt werden könnten, anstatt dass im ersteren contradictorisch-entgegengesetzte einander aufheben und neben sich nicht bestehen können.

Die Systeme in Ansehung der Technik der Natur, d. i. ihrer productiven Kraft nach der Regel der Zwecke sind zwiefach: des Idealismus, oder des Realismus der Naturzwecke. Der erstere ist die Behauptung, dass alle Zweckmässigkeit der Natur unabsichtlich; der zweite, dass einige derselben (in organisirten Wesen) absichtlich sei; woraus denn auch die als Hypothese gegründete Folge gezogen werden könnte, dass die Technik der Natur, auch, was alle andere Producte

[1] 1 Ausg „und nicht etwa"

derselben in Beziehung auf das Naturganze betrifft, absichtlich, d. i. Zweck sei.

1) Der Idealismus der Zweckmässigkeit, (ich verstehe hier immer die objective,) ist nun entweder der der Casualität, oder der Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmässigen Form ihrer Producte. Das erstere Princip betrifft die Beziehung der Materie auf den physischen Grund ihrer Form, nämlich die Bewegungsgesetze; das zweite, auf ihren und der ganzen Natur hyperphysischen Grund. Das System der Casualität, welches dem Epikur oder Demokritus beigelegt wird, ist, nach dem Buchstaben genommen, so offenbar ungereimt, dass es uns nicht aufhalten darf; dagegen ist das System der Fatalität, (wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist,) welches sich auf etwas Uebersinnliches beruft, wohin also unsere Einsicht nicht reicht, so leicht nicht zu widerlegen; darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar, dass die Zweckverbindung in der Welt in demselben als unabsichtlich angenommen werden muss, (weil sie von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande, mithin keiner Absicht desselben, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur und der davon abstammenden Welteinheit abgeleitet wird,) mithin der Fatalismus der Zweckmässigkeit zugleich ein Idealismus derselben ist.

2) Der Realismus der Zweckmässigkeit der Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Princip, eine Weltseele); und heisst der Hylozoismus. Der zweite leitet sie von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab; und ist der Theismus.*

* Man sieht hieraus, dass in den meisten speculativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmässigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie, oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie, oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig, als, wenn es Noth thun sollte, von allen diesen objectiven Behauptungen abzugehen und unser Urtheil blos in Beziehung auf unsere Erkenntnissvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Princip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sichern Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen.

§. 73.

Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgibt.

Was wollen alle jene Systeme? Sie wollen unsere teleologischen Urtheile über die Natur erklären, und gehen damit so zu Werke, dass ein Theil die Wahrheit derselben leugnet, mithin sie für einen Idealismus der Natur (als Kunst vorgestellt) erklärt; der andere Theil sie als wahr anerkennt, und die Möglichkeit einer Natur nach der Idee der Endursachen darzuthun verspricht.

1) Die für den Idealismus der Endursachen in der Natur streitenden Systeme lassen nun einerseits zwar an dem Princip derselben eine Causalität nach Bewegungsgesetzen zu, (durch welche die Naturdinge zweckmässig existiren;) aber sie leugnen an ihr die Intentionalität, d. i. dass sie absichtlich zu dieser ihrer zweckmässigen Hervorbringung bestimmt, oder, mit andern Worten, ein Zweck die Ursache sei. Dieses ist die Erklärungsart Epikur's, nach welcher der Unterschied einer Technik der Natur von der blosen Mechanik gänzlich abgeleugnet wird, und nicht allein für die Uebereinstimmung der erzeugten Producte mit unsern Begriffen vom Zwecke, mithin für die Technik, sondern selbst für die Bestimmung der Ursachen dieser Erzeugung nach Bewegungsgesetzen, mithin ihre Mechanik, der blinde Zufall zum Erklärungsgrunde angenommen, also nichts, auch nicht einmal der Schein in unserem teleologischen Urtheile erklärt, mithin der vorgebliche Idealismus in demselben keineswegs dargethan wird.

Andererseits will Spinoza uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieser Idee alle Realität nehmen, dass er sie überhaupt nicht für Producte, sondern für einem Urwesen inhärirende Accidenzen gelten lässt, und diesem Wesen, als Substrat jener Naturdinge, in Ansehung derselben nicht Causalität, sondern blos Subsistenz beilegt, und (wegen der unbedingten Nothwendigkeit desselben, sammt allen Naturdingen, als ihm inhärirenden Accidenzen) den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmässigkeit erforderlich ist, sichert, aber zugleich die Zufälligkeit derselben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, entreisst, und mit ihr alles Absichtliche, so wie dem Urgrunde der Naturdinge allen Verstand wegnimmt.

Der Spinozismus leistet aber das nicht, was er will. Er will einen

Erklärungsgrund der Zweckverknüpfung, (die er nicht leugnet,) der Dinge der Natur angeben, und nennt blos die Einheit des Subjects, dem sie alle inhäriren. Aber wenn man ihm auch diese Art zu existiren für die Weltwesen einräumt, so ist doch jene ontologische Einheit darum noch nicht sofort Zweckeinheit, und macht diese keinesweges begreiflich. Die letztere ist nämlich eine ganz besondere Art derselben, die aus der Verknüpfung der Dinge (Weltwesen) in einem Subjecte (dem Urwesen) gar nicht folgt, sondern durchaus die Beziehung auf eine Ursache, die Verstand hat, bei sich führt und selbst, wenn man alle diese Dinge in einem einfachen Subjecte vereinigte, doch niemals eine Zweckbeziehung darstellt; wofern man unter ihnen nicht erstlich innere Wirkungen der Substanz, als einer Ursache, zweitens ebenderselben, als Ursache durch ihren Verstand denkt. Ohne diese formalen Bedingungen ist alle Einheit blose Naturnothwendigkeit; und, wird sie gleichwohl Dingen beigelegt, die wir als ausser einander vorstellen, blinde Nothwendigkeit. Will man aber das, was die Schule die transscendentale Vollkommenheit der Dinge (in Beziehung auf ihr eigenes Wesen) nennt, nach welcher alle Dinge alles an sich haben, was erfordert wird, um so ein Ding und kein anderes zu sein, Zweckmässigkeit der Natur nennen, so ist das ein kindisches Spielwerk mit Worten statt Begriffen. Denn wenn alle Dinge als Zwecke gedacht werden müssen, also ein Ding sein und Zweck sein einerlei ist, so giebt es im Grunde nichts, was besonders als Zweck vorgestellt zu werden verdiente.

Man sieht hieraus wohl, dass Spinoza dadurch, dass er unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstsein unserer selbst in einem allbefassenden, (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form blos in der Einheit der letztern suchte, nicht den Realismus, sondern blos den Idealismus der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben musste, diese aber selbst doch nicht bewerkstelligen konnte, weil die blose Vorstellung der Einheit des Substrats auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabsichtlichen Zweckmässigkeit bewirken kann.

2) Die, welche den Realismus der Naturzwecke nicht blos behaupten, sondern ihn auch zu erklären vermeinen, glauben eine besondere Art der Causalität, nämlich absichtlich wirkender Ursachen, wenigstens ihrer Möglichkeit nach einsehen zu können; sonst könnten sie es nicht unternehmen, jene erklären zu wollen. Denn zur Befugniss selbst der gewagtesten Hypothese muss wenigstens die Möglichkeit dessen,

was man als Grund annimmt gewiss sein, und man muss dem Begriffe desselben seine objective Realität sichern können.

Aber die Möglichkeit einer lebenden Materie, (deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht,) lässt sich nicht einmal denken; die einer belebten Materie und der gesammten Natur, als eines Thiers, kann nur sofern (zum Behuf einer Hypothese der Zweckmässigkeit im Grossen der Natur) dürftiger Weise gebraucht werden, als sie uns an der Organisation derselben, im Kleinen, in der Erfahrung offenbart wird, keinesweges aber *a priori* ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden. Es muss also ein Zirkel im Erklären begangen werden, wenn man die Zweckmässigkeit der Natur an organisirten Wesen aus dem Leben der Materie ableiten will, und dieses Leben wiederum nicht anders, als in organisirten Wesen kennt, also ohne dergleichen Erfahrung sich keinen Begriff von der Möglichkeit derselben machen kann. Der Hylozoismus leistet also das nicht, was er verspricht.

Der Theismus kann endlich die Möglichkeit der Naturzwecke als einen Schlüssel zur Teleologie ebensowenig dogmatisch begründen; ob er zwar vor allen Erklärungsgründen derselben darin den Vorzug hat, dass er durch einen Verstand, den er dem Urwesen beilegt, die Zweckmässigkeit der Natur dem Idealismus am besten entreisst und eine absichtliche Causalität für die Erzeugung derselben einführt.

Denn da müsste allererst, für die bestimmende Urtheilskraft hinreichend, die Unmöglichkeit der Zweckeinheit in der Materie durch den blosen Mechanismus derselben bewiesen werden, um berechtigt zu sein, den Grund derselben über die Natur hinaus auf bestimmte Weise zu setzen. Wir können aber nichts weiter herausbringen, als dass nach der Beschaffenheit und den Schranken unserer Erkenntnissvermögen, (indem wir den ersten inneren Grund selbst dieses Mechanismus nicht einsehen,) wir auf keinerlei Weise in der Materie ein Princip bestimmter Zweckbeziehungen suchen müssen, sondern für uns keine andere Beurtheilungsart der Erzeugung ihrer Producte, als Naturzwecke, übrig bleibe, als die durch einen obersten Verstand als Weltursache. Das ist aber nur ein Grund für die reflectirende, nicht für die bestimmende Urtheilskraft, und kann schlechterdings zu keiner objectiven Behauptung berechtigen.

§. 74.

Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks.

Wir verfahren mit einem Begriffe, (wenn er gleich empirisch bedingt sein sollte,) dogmatisch, wenn wir ihn als unter einem anderen Begriffe des Objects, der ein Princip der Vernunft ausmacht, enthalten betrachten und ihn diesem gemäss bestimmen. Wir verfahren aber mit ihm blos kritisch, wenn wir ihn nur in Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, mithin auf die subjectiven Bedingungen ihn zu denken, betrachten, ohne es zu unternehmen, über sein Object etwas zu entscheiden. Das dogmatische Verfahren mit einem Begriffe ist also dasjenige, welches für die bestimmende, das kritische das, welches blos für die reflectirende Urtheilskraft gesetzmässig ist.

Nun ist der Begriff von einem Dinge als Naturzwecke ein Begriff, der die Natur unter einer Causalität, die nur durch Vernunft denkbar ist, subsumirt, um nach diesem Princip über das, was vom Objecte in der Erfahrung gegeben ist, zu urtheilen. Um ihn aber dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft zu gebrauchen, müssten wir der objectiven Realität dieses Begriffes zuvor versichert sein, weil wir sonst kein Naturding unter ihm subsumiren könnten. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist aber zwar ein empirisch bedingter, d. i. nur unter gewissen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglicher, aber doch von denselben nicht zu abstrahirender, sondern nur nach einem Vernunftprincip in der Beurtheilung des Gegenstandes möglicher Begriff. Er kann also als ein solches Princip seiner objectiven Realität nach, (d. i. dass ihm gemäss ein Object möglich sei,) gar nicht eingesehen und dogmatisch begründet werden; und wir wissen nicht, ob er blos ein vernünftelnder und objectiv leerer *(conceptus ratiocinans)*, oder ein Vernunftbegriff, ein Erkenntniss gründender, von der Vernunft bestätigter *(conceptus ratiocinatus)* sei. Also kann er nicht dogmatisch für die bestimmende Urtheilskraft behandelt werden, d. i. es kann nicht allein nicht ausgemacht werden, ob Dinge der Natur, als Naturzwecke betrachtet, für ihre Erzeugung eine Causalität von ganz besonderer Art (die nach Absichten) erfordern oder nicht; sondern es kann auch nicht einmal darnach gefragt werden, ...Begriff eines Naturzwecks seiner objectiven Realität nach durch

die Vernunft gar nicht erweislich ist, (d. i. er ist nicht für die bestimmende Urtheilskraft constitutiv, sondern für die reflectirende blos regulativ.)

Dass er es aber nicht sei, ist daraus klar, weil er, als Begriff von einem Naturproduct, Naturnothwendigkeit und doch zugleich eine Zufälligkeit der Form des Objects (in Beziehung auf blose Gesetze der Natur) an ebendemselben Dinge als Zweck in sich fasst; folglich, wenn hierin kein Widerspruch sein soll, einen Grund für die Möglichkeit des Dinges in der Natur, und doch auch einen Grund der Möglichkeit dieser Natur selbst und ihrer Beziehung auf etwas, das nicht empirisch erkennbare Natur (übersinnlich), mithin für uns gar nicht erkennbar ist, enthalten muss, um nach einer andern Art Causalität, als der des Naturmechanismus beurtheilt zu werden, wenn man seine Möglichkeit ausmachen will. Da also der Begriff eines Dinges, als Naturzwecks, für die bestimmende Urtheilskraft überschwenglich ist, wenn man das Object durch die Vernunft betrachtet, (ob er zwar für die reflectirende Urtheilskraft in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung immanent sein mag,) mithin ihm für bestimmende Urtheile die objective Realität nicht verschafft werden kann; so ist hieraus begreiflich, wie alle Systeme, die man für die dogmatische Behandlung des Begriffs der Naturzwecke und der Natur, als eines durch Endursachen zusammenhangenden Ganzen, nur immer entwerfen mag, weder objectiv bejahend, noch objectiv verneinend irgend etwas entscheiden können; weil, wenn Dinge unter einem Begriffe, der blos problematisch ist, subsumirt werden, die synthetischen Prädicate desselben (z. B. hier: ob der Zweck der Natur, den wir uns zu der Erzeugung der Dinge denken, absichtlich oder unabsichtlich sei,) eben solche (problematische) Urtheile, sie mögen nun bejahend oder verneinend sein, vom Object abgeben müssen, indem man nicht weiss, ob man über Etwas oder Nichts urtheilt. Der Begriff einer Causalität durch Zwecke (der Kunst) hat allerdings objective Realität, der einer Causalität nach dem Mechanismus der Natur ebensowohl. Aber der Begriff einer Causalität der Natur nach der Regel der Zwecke, noch mehr aber eines Wesens, dergleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann, nämlich eines solchen, als Urgrundes der Natur, kann zwar ohne Widerspruch gedacht werden, aber zu dogmatischen Bestimmungen doch nicht taugen; weil ihm, da er nicht aus der Erfahrung gezogen werden kann, auch zur Möglichkeit derselben nicht erforderlich ist, seine objective Realität durch nichts gesichert werden

kann. Geschähe dieses aber auch; wie kann ich Dinge, die für Producte göttlicher Kunst bestimmt angegeben werden, noch unter Producte der Natur zählen, deren Unfähigkeit, dergleichen nach ihren Gesetzen hervorzubringen, eben die Berufung auf eine von ihr unterschiedene Ursache nothwendig machte?

§. 75.

Der Begriff einer objectiven Zweckmässigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft.

Es ist doch etwas ganz Anderes, ob ich sage: die Erzeugung gewisser Dinge der Natur, oder auch der gesammten Natur, ist nur durch eine Ursache, die sich nach Absichten zum Handeln bestimmt, möglich; oder: ich kann nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnissvermögen über die Möglichkeit jener Dinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist. Im ersteren Falle will ich etwas über das Object ausmachen, und bin verbunden, die objective Realität eines angenommenen Begriffs darzuthun; im zweiten bestimmt die Vernunft nur den Gebrauch meiner Erkenntnissvermögen, angemessen ihrer Eigenthümlichkeit und den wesentlichen Bedingungen ihres Umfanges sowohl, als ihrer Schranken. Also ist das erste Princip ein objectiver Grundsatz für die bestimmende, das zweite ein subjectiver Grundsatz blos für die reflectirende Urtheilskraft, mithin eine Maxime derselben, die ihr die Vernunft auferlegt.

Wir haben nämlich unentbehrlich nöthig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisirten Producten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen wollen; und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings nothwendige Maxime. Es ist offenbar, dass, da einmal ein solcher Leitfaden, die Natur zu studiren, aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urtheilskraft auch am Ganzen der Natur wenigstens versuchen müssen, weil sich nach derselben noch manche Gesetze derselben dürften auffinden lassen, die uns, nach der Beschränkung unserer Einsichten in das Innere der

Mechanismus derselben, sonst verborgen bleiben würden. Aber in Ansehung des letztern Gebrauchs ist jene Maxime der Urtheilskraft zwar nützlich, aber nicht unentbehrlich, weil uns die Natur im Ganzen als organisirt (in der oben angeführten engsten Bedeutung des Worts) nicht gegeben ist. Hingegen in Ansehung der Producte derselben, welche nur als absichtlich so und nicht anders geformt müssen beurtheilt werden, um auch nur eine Erfahrungserkenntniss ihrer innern Beschaffenheit zu bekommen, ist jene Maxime der reflectirenden Urtheilskraft wesentlich nothwendig; weil selbst der Gedanke von ihnen, als organisirten Dingen, ohne den Gedanken einer Erzeugung[1] mit Absicht damit zu verbinden, unmöglich ist.

Nun ist der Begriff eines Dinges, dessen Existenz oder Form wir uns unter der Bedingung eines Zwecks als möglich vorstellen,[2] mit dem Begriffe einer Zufälligkeit desselben (nach Naturgesetzen) unzertrennlich verbunden. Daher machen auch die Naturdinge, welche wir nur als Zwecke möglich finden, den vornehmsten Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen aus, und sind der einzige für den gemeinen Verstand ebensowohl, als den Philosophen geltende Beweisgrund der Abhängigkeit und des Ursprungs desselben von einem ausser der Welt existirenden, und zwar (um jener zweckmässigen Form willen) verständigen Wesens; dass also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie, findet.[3]

Was beweiset nun aber am Ende auch die allervollständigste Teleologie? Beweiset sie etwa, dass ein solches verständiges Wesen da sei? Nein; nichts weiter, als dass wir nach Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen, also in Verbindung der Erfahrung mit den obersten Principien der Vernunft, uns schlechterdings keinen Begriff von der Möglichkeit einer solchen Welt machen können, als so, dass wir uns eine absichtlich-wirkende oberste Ursache derselben denken.[4] Objectiv können wir also nicht den Satz darthun: es ist ein verständiges Urwesen; sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urtheilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem anderen Princip, als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können.

---

[1] 1. Ausg. „ohne die einer Erzeugung" [2] 1. Ausg. „möglich zu sein vorstellen" [3] 1. Ausg. „Wesens; und die Teleologie findet keine Vollendung ..., als in einer Theologie." [4] 1. Ausg. „denken können".

Wollten wir den obersten Satz dogmatisch, aus teleologischen Gründen darthun, so würden wir von Schwierigkeiten befangen werden, aus denen wir uns nicht herauswickeln könnten. Denn da würde diesen Schlüssen der Satz zum Grunde gelegt werden müssen: die organisirten Wesen in der Welt sind nicht anders, als durch eine absichtlich-wirkende Ursache möglich. Dass aber, weil wir diese Dinge nur unter der Idee der Zwecke in ihrer Causalverbindung verfolgen und diese nach ihrer Gesetzmässigkeit erkennen können, wir auch berechtigt wären, eben dieses auch für jedes denkende und erkennende Wesen als nothwendige, mithin dem Objecte, und nicht blos unserem Subjecte anhangende Bedingung vorauszusetzen, das müssten wir hiebei unvermeidlich behaupten wollen. Aber mit einer solchen Behauptung kommen wir nicht durch. Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht beobachten, sondern nur in der Reflexion über ihre Producte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu denken, so sind sie uns nicht durch das Object gegeben. *A priori* ist es sogar für uns unmöglich, einen solchen Begriff, seiner objectiven Realität nach, als annehmungsfähig zu rechtfertigen. Es bleibt also schlechterdings ein nur auf subjectiven Bedingungen, nämlich der unseren Erkenntnissvermögen angemessen reflectirenden Urtheilskraft, beruhender Satz, der, wenn man ihn als objectiv-dogmatisch geltend ausdrückte, heissen würde: es ist ein Gott; nun aber, für uns Menschen,[1] nur die eingeschränkte Formel erlaubt: wir können uns die Zweckmässigkeit, die selbst unserer Erkenntniss der inneren Möglichkeit vieler Naturdinge zum Grunde gelegt werden muss, gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie und überhaupt die Welt uns als ein Product einer verständigen Ursache (eines Gottes)[2] vorstellen.

Wenn nun dieser, auf einer unumgänglich nothwendigen Maxime unserer Urtheilskraft gegründete Satz allem sowohl speculativen, als praktischen Gebrauche unserer Vernunft in jeder menschlichen Absicht vollkommen genugthuend ist; so möchte ich wohl wissen, was uns dann darunter abgehe, dass wir ihn nicht auch für höhere Wesen gültig, nämlich aus reinen objectiven Gründen, (die leider unser Vermögen übersteigen,) beweisen können. Es ist nämlich ganz gewiss, dass wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach blos mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen,

---

[1] 1. Ausg. „für uns als Menschen" [2] „(eines Gottes)" Zusatz der 2. Ausg.

viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiss, dass man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch dereinst ein NEWTON aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muss diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen. Dass dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Princip derselben in der Specification ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisirter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen, (also im blosen Mechanismus derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurtheilt; denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier ganz weg, wo es auf Urtheile der reinen Vernunft ankommt. — Also können wir über den Satz: ob ein nach Absichten handelndes Wesen als Weltursache, (mithin als Urheber) dem, was wir mit Recht Naturzwecke nennen, zum Grunde liege, objectiv gar nicht, weder bejahend noch verneinend urtheilen; nur soviel ist sicher, dass, wenn wir doch wenigstens nach dem, was uns einzusehen durch unsere eigene Natur vergönnt ist, (nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft) urtheilen sollen, wir schlechterdings nichts Anderes, als ein verständiges Wesen der Möglichkeit jener Naturzwecke zum Grunde legen können; welches der Maxime unserer reflectirenden Urtheilskraft, folglich einem subjectiven, aber dem menschlichen Geschlecht unnachlasslich anhängenden Grunde allein gemäss ist.

§. 76.

Anmerkung.

Diese Betrachtung, welche es gar sehr verdient, in der Transscendentalphilosophie umständlich ausgeführt zu werden, mag hier nur episodisch, zur Erläuterung, (nicht zum Beweise des hier Vorgetragenen,) eintreten.

Die Vernunft ist ein Vermögen der Principien, und geht in ihrer äussersten Forderung auf das Unbedingte; da hingegen der Verstand ihr immer nur unter einer gewissen Bedingung, die gegeben werden muss, zu Diensten steht. Ohne Begriffe des Verstandes aber, welchen objective Realität gegeben werden muss, kann die Vernunft gar nicht objectiv

(synthetisch) urtheilen, und enthält, als theoretische Vernunft, für sich schlechterdings keine constitutiven, sondern blos regulative Principien. Man wird bald inne, dass, wo der Verstand nicht folgen kann, die Vernunft überschwenglich wird, und in zuvor gegründeten Ideen (als regulativen Principien), aber nicht objectiv gültigen Begriffen sich hervorthut; der Verstand aber, der mit ihr nicht Schritt halten kann, aber doch zur Gültigkeit für Objecte nöthig sein würde, die Gültigkeit jener Ideen nur auf das Subject, aber doch allgemein für alle von dieser Gattung, d. i. auf die Bedingung einschränke, dass nach der Natur unseres (menschlischen) Erkenntnissvermögens oder gar überhaupt nach dem Begriffe, den wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können, nicht anders, als so könne und müsse gedacht werden; ohne doch zu behaupten, dass der Grund eines solchen Urtheils im Objecte liegt. Wir wollen Beispiele anführen, die zwar zu viel Wichtigkeit und auch Schwierigkeit haben, um sie hier sofort als erwiesene Sätze dem Leser aufzudringen, die ihm aber Stoff zum Nachdenken geben, und dem, was hier unser eigenthümliches Geschäft ist, zur Erläuterung dienen können.

Es ist dem menschlichen Verstande unumgänglich nothwendig, Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge zu unterscheiden. Der Grund davon liegt im Subjecte und der Natur seiner Erkenntnissvermögen. Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objecte, die ihnen correspondiren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben. Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände, als das Wirkliche. Begriffe, (die blos auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen,) und sinnliche Anschauungen, (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen,) würden beide wegfallen. Nun beruht aber alle unsere Unterscheidung des blos Möglichen vom Wirklichen darauf, dass das erstere nur die Position der Vorstellung eines Dinges respectiv auf unseren Begriff und überhaupt das Vermögen zu denken, das letztere aber die Setzung des Dinges an sich selbst (ausser diesem Begriffe[1]) bedeutet. Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die blos subjectiv für den menschlichen Verstand gilt, da wir nämlich etwas immer noch in Gedanken haben können, ob

[1] „(ausser diesem Begriffe)“ Zusatz der 2. Ausg.

es gleich nicht ist, oder etwas als gegeben uns vorstellen, ob wir gleich noch keinen Begriff davon haben. Die Sätze also: dass Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, dass also aus der blosen Möglichkeit auf die Wirklichkeit gar nicht geschlossen werden könne, gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, dass dieser Unterschied in den Dingen selbst liege. Denn dass dieses nicht daraus gefolgert werden könne, mithin jene Sätze zwar allerdings auch von Objecten gelten, sofern unser Erkenntnissvermögen, als sinnlichbedingt, sich auch mit den Objecten der Sinne beschäftigt, aber nicht von Dingen überhaupt, leuchtet aus der unablasslichen Forderung der Vernunft ein, irgend ein Etwas (den Urgrund) als unbedingt nothwendig existirend anzunehmen, an welchem Möglichkeit und Wirklichkeit gar nicht mehr unterschieden werden sollen, und für welche Idee unser Verstand schlechterdings keinen Begriff hat, d. i. keine Art ausfinden kann, wie er ein solches Ding und seine Art zu existiren sich vorstellen solle. Denn wenn er es denkt, (er mag es denken, wie er will,) so ist es blos als möglich vorgestellt. Ist er sich dessen, als in der Anschauung gegeben bewusst, so ist es wirklich, ohne sich hiebei irgend etwas von Möglichkeit zu denken. Daher ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens zwar eine unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer problematischer Begriff. Er gilt aber doch für den Gebrauch unserer Erkenntnissvermögen, nach der eigenthümlichen Beschaffenheit derselben, mithin nicht vom Objecte und hiemit für jedes erkennende Wesen, weil ich nicht bei jedem das Denken und die Anschauung, als zwei verschiedene Bedingungen der Ausübung ihrer Erkenntnissvermögen, mithin der Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge voraussetzen kann. Für einen Verstand, bei dem dieser Unterschied nicht einträte, würde es heissen: alle Objecte, die ich erkenne, sind (existiren); und die Möglichkeit einiger, die doch nicht existirten, d. i. die Zufälligkeit derselben, wenn sie existiren, also auch die davon zu unterscheidende Nothwendigkeit würde in die Vorstellung eines solchen Wesens gar nicht kommen können. Was unserm Verstande aber so beschwerlich fällt, der Vernunft hier mit seinen Begriffen es gleich zu thun, ist blos, dass für ihn, als menschlichen Verstand, dasjenige überschwenglich (d. i. den subjectiven Bedingungen seines Erkenntnisses unmöglich) ist, was doch die Vernunft als zum Object gehörig zum Princip macht. — Hiebei gilt nun immer die Maxime, dass wir alle Objecte, da wo ihr Erkenntniss das Vermögen des Verstandes

übersteigt, nach den subjectiven, unserer (d. i. der menschlichen) Natur nothwendig anhängenden Bedingungen der Ausübung ihrer Vermögen denken; und wenn die auf diese Art gefällten Urtheile, (wie es auch in Ansehung der überschwenglichen Begriffe nicht anders sein kann,) nicht constitutive Principien, die das Object, wie es beschaffen ist, bestimmen, sein können, so werden es doch regulative, in der Ausübung immanente und sichere, der menschlichen Absicht angemessene Principien bleiben.

So wie die Vernunft in theoretischer Betrachtung der Natur die Idee einer unbedingten Nothwendigkeit ihres Urgrundes annehmen muss, so setzt sie auch in praktischer ihre eigene (in Ansehung der Natur) unbedingte Causalität, d. i. Freiheit voraus, indem sie sich ihres moralischen Gebots bewusst ist. Weil nun aber hier die objective Nothwendigkeit der Handlung, als Pflicht, derjenigen, die sie als Begebenheit haben würde, wenn ihr Grund in der Natur und nicht in der Freiheit (d. i. in der Vernunftcausalität) läge, entgegengesetzt, und die moralisch-schlechthin-nothwendige Handlung physisch als ganz zufällig angesehen wird, (d. i. dass das, was nothwendig geschehen sollte, doch öfter nicht geschieht;) so ist klar, dass es nur von der subjectiven Beschaffenheit unseres praktischen Vermögens herrührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemässen Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Sein (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt; welches nicht stattfinden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit (als subjective Bedingung ihrer Anwendung auf Gegenstände der Natur) ihrer Causalität nach, mithin als Ursache in einer intelligiblen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde. Ob nun aber gleich eine intelligible Welt, in welcher alles darum wirklich sein würde, blos nur weil es (als etwas Gutes) möglich ist, und selbst die Freiheit, als formale Bedingung derselben, für uns ein überschwenglicher Begriff ist, der zu keinem constitutiven Princip, ein Object und dessen objective Realität zu bestimmen, tauglich ist; so dient die letztere doch, nach der Beschaffenheit unserer (zum Theil sinnlichen) Natur und Vermögens, für uns und alle vernünftige mit der Sinnenwelt in Verbindung stehende Wesen, so weit wir sie uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft vorstellen können, zu

einem allgemeinen **regulativen Princip**, welches die Beschaffenheit der Freiheit, als Form der Causalität, nicht objectiv bestimmt, sondern, und zwar nicht mit minderer Gültigkeit, als ob dieses geschähe, die Regel der Handlungen nach jener Idee für Jedermann zu Geboten macht.

Ebenso kann man auch, was unsern vorhabenden Fall betrifft, einräumen: wir würden zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, dass er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muss, und die Urtheilskraft also in Ansehung des Besondern keine Zweckmässigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumiren könne. Da nun aber das Besondere, als ein solches, in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges enthält, gleichwohl aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit erfordert, (welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst,) und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, *a priori* durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich ist; so wird der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten ein für die menschliche Urtheilskraft in Ansehung der Natur nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff sein, also ein subjectives Princip der Vernunft für die Urtheilskraft, welches als regulativ (nicht constitutiv) für unsere **menschliche Urtheilskraft** eben so nothwendig gilt, als ob es ein objectives Princip wäre.

§. 77.

Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzweckes möglich wird.

Wir haben in der Anmerkung Eigenthümlichkeiten unseres (selbst des oberen) Erkenntnissvermögens, welche wir leichtlich als objective Prädicate auf die Sachen selbst überzutragen verleitet werden, angeführt; aber sie betreffen Ideen, denen angemessen kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, und die alsdann nur zu regulativen Principien in Verfolgung der letzteren dienen konnten. Mit dem Begriffe eines Naturzwecks verhält es sich zwar eben so, was die Ursache der

Möglichkeit eines solchen Prädicats betrifft, die nur in der Idee liegen kann; aber die ihr gemässe Folge (das Product selbst) ist doch in der Natur gegeben, und der Begriff einer Causalität der letzteren, als eines nach Zwecken handelnden Wesens, scheint die Idee eines Naturzwecks zu einem constitutiven Princip desselben zu machen; und darin hat sie etwas von allen andern Ideen Unterscheidendes.

Dieses Unterscheidende besteht aber darin, dass gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand, sondern für die Urtheilskraft, mithin lediglich die Anwendung eines Verstandes überhaupt auf mögliche Gegenstände der Erfahrung ist; und zwar da, wo das Urtheil nicht bestimmend, sondern blos reflectirend sein kann, mithin der Gegenstand zwar in der Erfahrung gegeben, aber darüber der Idee gemäss gar nicht einmal bestimmt, (geschweige völlig angemessen) geurtheilt, sondern nur über ihn reflectirt werden kann.

Es betrifft also eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes in Ansehung der Urtheilskraft, in der Reflexion derselben über Dinge der Natur. Wenn das aber ist, so muss hier die Idee von einem andern möglichen Verstande, als dem menschlichen, zum Grunde liegen, (sowie wir in der Kritik der reinen Vernunft eine andere mögliche Anschauung in Gedanken haben mussten, wenn die unsrige als eine besondere Art, nämlich die, für welche Gegenstände nur als Erscheinungen gelten, gehalten werden sollte,) damit man sagen könne: gewisse Naturproducte müssen, nach der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes, von uns ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt betrachtet werden, ohne doch darum zu verlangen, dass es wirklich eine besondere Ursache, welche die Vorstellung eines Zwecks zu ihrem Bestimmungsgrunde hat, gebe, mithin ohne in Abrede zu ziehen, dass nicht ein anderer (höherer) Verstand, als der menschliche, auch im Mechanismus der Natur, d. i. einer Causalverbindung, zu der nicht ausschliessungsweise ein Verstand als Ursache angenommen wird, den Grund der Möglichkeit solcher Producte der Natur antreffen könne.

Es kommt hier also auf das Verhalten unseres Verstandes zur Urtheilskraft an, dass wir nämlich darin eine gewisse Zufälligkeit der Beschaffenheit des unsrigen aufsuchen, um diese als Eigenthümlichkeit unseres Verstandes zum Unterschiede von anderen möglichen anzumerken.

Diese Zufälligkeit findet sich ganz natürlich in dem Besondern, welches die Urtheilskraft unter das Allgemeine der Verstandesbegriffe

bringen soll; denn durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt, und es ist zufällig, auf wie vielerlei Art unterschiedene Dinge, die doch in einem gemeinsamen Merkmale übereinkommen, unserer Wahrnehmung vorkommen können. Unser Verstand ist ein Vermögen der Begriffe, d. i. ein discursiver Verstand, für den es freilich zufällig sein muss, welcherlei und wie sehr verschieden das Besondere sein mag, das ihm in der Natur gegeben werden und das unter seine Begriffe gebracht werden kann. Weil aber zum Erkenntniss doch auch Anschauung gehört, und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnissvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde; so kann man sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nämlich blos als nicht discursiven)[1] denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht, und für welchen jene Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande nicht angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit des Erkenntnisses zu bringen; ein Geschäft, das der unsrige nur durch Uebereinstimmung der Naturmerkmale zu unserem Vermögen der Begriffe, welche sehr zufällig ist, zu Stande bringen kann, dessen[2] ein anschauender Verstand aber nicht bedarf.

Unser Verstand hat also das Eigene für die Urtheilskraft, dass im Erkenntniss durch denselben durch das Allgemeine das Besondere nicht bestimmt wird, und dieses also von jenem allein nicht abgeleitet werden kann; gleichwohl aber dieses Besondere in der Mannigfaltigkeit der Natur zum Allgemeinen (durch Begriffe und Gesetze) zusammenstimmen soll, um darunter subsumirt werden zu können, welche Zusammenstimmung unter solchen Umständen sehr zufällig und für die Urtheilskraft ohne bestimmtes Princip sein muss.

Um nun gleichwohl die Möglichkeit einer solchen Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft, (welche wir als zufällig, mithin nur durch einen darauf gerichteten Zweck als möglich vorstellen,) wenigstens denken zu können, müssen wir uns zugleich einen andern Verstand denken, in Beziehung auf welchen, und zwar vor allem ihm

---

[1] „(negativ, nämlich blos als nicht discursiven)“ Zusatz der 2. Ausg.

[2] „dessen“ Zusatz der 2. Ausg.

beigelegten Zweck wir jene Zusammenstimmung der Naturgesetze mit unserer Urtheilskraft, die für unsern Verstand nur durch das Verbindungsmittel der Zwecke denkbar ist, als nothwendig vorstellen können.

Unser Verstand nämlich hat die Eigenschaft, dass er in seinem Erkenntnisse, z. B. der Ursache eines Products, vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besondern (der gegebenen empirischen Anschauung) gehen muss; wobei er also in Ansehung der Mannigfaltigkeit des letztern nichts bestimmt, sondern diese Bestimmung für die Urtheilskraft von der Subsumtion der empirischen Anschauung, (wenn der Gegenstand ein Naturproduct ist,) unter dem Begriff erwarten muss. Nun können wir uns aber auch einen Verstand denken, der, weil er nicht, wie der unsrige, discursiv, sondern intuitiv ist, vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besondern geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen; der also und dessen Vorstellung des Ganzen die Zufälligkeit der Verbindung der Theile nicht in sich enthält, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, welcher von den Theilen, als allgemeingedachten Gründen, zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen, fortgehen muss. Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrirenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen. Wollen wir uns also nicht die Möglichkeit des Ganzen als von den Theilen, wie es unserem discursiven Verstande gemäss ist, sondern, nach Maassgabe des intuitiven (urbildlichen), die Möglichkeit der Theile (ihrer Beschaffenheit und Verbindung nach) als vom Ganzen abhängend vorstellen; so kann dieses, nach ebenderselben Eigenthümlichkeit unseres Verstandes, nicht so geschehen, dass das Ganze den Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Theile, (welches in der discursiven Erkenntnissart Widerspruch sein würde,) sondern nur dass die Vorstellung eines Ganzen den Grund der Möglichkeit der Form desselben und der dazu gehörigen Verknüpfung der Theile enthalte. Da das Ganze nun aber alsdann eine Wirkung (Product) sein würde, dessen Vorstellung als die Ursache seiner Möglichkeit angesehen wird, das Product aber einer Ursache, deren Bestimmungsgrund blos die Vorstellung seiner Wirkung ist, ein Zweck heisst; so folgt daraus, dass es blos eine Folge aus der besondern Beschaffenheit unseres Verstandes sei, wenn wir Producte der Natur nach einer andern Art der Causalität, als der der Naturgesetze der Materie, nämlich nur nach der der Zwecke und Endursachen

uns als möglich vorstellen, und dass dieses Princip nicht die Möglichkeit solcher Dinge selbst (selbst als Phänomene betrachtet) nach dieser Erzeugungsart, sondern nur die unserem Verstande mögliche Beurtheilung derselben angehe. Wobei wir zugleich einsehen, warum wir in der Naturkunde mit einer Erklärung der Producte der Natur durch Causalität nach Zwecken lange nicht zufrieden sind, weil wir nämlich in derselben die Naturerzeugung blos unserem Vermögen, sie zu beurtheilen, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft, und nicht den Dingen selbst zum Behuf der bestimmenden Urtheilskraft angemessen zu beurtheilen verlangen. Es ist hiebei auch gar nicht nöthig zu beweisen, dass ein solcher *intellectus archetypus* möglich sei, sondern nur, dass wir in der Dagegenhaltung unseres discursiven, der Bilder bedürftigen Verstandes *(intellectus ectypus)* und der Zufälligkeit einer solchen Beschaffenheit auf jene Idee (eines *intellectus archetypus)* geführt werden, diese auch keinen Widerspruch enthalte.

Wenn wir nun ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als ein Product der Theile und ihrer Kräfte und Vermögen, sich von selbst zu verbinden, (andere Materien, die diese einander zuführen, hinzugedacht,) betrachten, so stellen wir uns eine mechanische Erzeugungsart desselben vor. Aber es kommt auf solche Art kein Begriff von einem Ganzen als Zweck heraus, dessen innere Möglichkeit durchaus die Idee von einem Ganzen voraussetzt, von der selbst die Beschaffenheit und Wirkungsart der Theile abhängt, wie wir uns doch einen organisirten Körper vorstellen müssen. Hieraus folgt aber, wie eben gewiesen worden, nicht, dass die mechanische Erzeugung eines solchen Körpers unmöglich sei; denn das würde soviel sagen, als, es sei eine solche Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen für jeden Verstand unmöglich (d. i. widersprechend) sich vorzustellen, ohne dass die Idee derselben zugleich die erzeugende Ursache derselben sei, d. i. ohne absichtliche Hervorbringung. Gleichwohl würde dieses in der That folgen, wenn wir materielle Wesen, als Dinge an sich selbst, anzusehen berechtigt wären. Denn alsdann würde die Einheit, welche den Grund der Möglichkeit der Naturbildungen ausmacht, lediglich die Einheit des Raums sein, welcher aber kein Realgrund der Erzeugungen, sondern nur die formale Bedingung derselben ist; obwohl er mit dem Realgrunde, welchen wir suchen, darin einige Aehnlichkeit hat, dass in ihm kein Theil ohne in Verhältniss auf das Ganze, (dessen Vorstellung also der Möglichkeit der Theile zum Grunde liegt,) bestimmt werden kann. Da es aber doch wenigstens mög-

lich ist, die materielle Welt als blose Erscheinung zu betrachten, und etwas als Ding an sich selbst, (welches nicht Erscheinung ist,) als Substrat zu denken, diesem aber eine correspondirende intellectuelle Anschauung, (wenn sie gleich nicht die unsrige ist,) unterzulegen; so würde ein, obzwar für uns unerkennbarer, übersinnlicher Realgrund für die Natur stattfinden, zu der wir selbst mitgehören, in welcher wir also das, was in ihr als Gegenstand der Sinne nothwendig ist, nach mechanischen Gesetzen, die Zusammenstimmung und Einheit aber der besonderen Gesetze und der Formen nach denselben, die wir in Ansehung jener als zufällig beurtheilen müssen, in ihr als Gegenstande der Vernunft, (ja das Naturganze als System) zugleich nach teleologischen Gesetzen betrachten und sie nach zweierlei Principien beurtheilen würden, ohne dass die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.

Hieraus lässt sich auch das, was man sonst zwar leicht vermuthen, aber schwerlich mit Gewissheit behaupten und beweisen konnte, einsehen, dass zwar das Princip einer mechanischen Ableitung zweckmässiger Naturproducte neben dem teleologischen bestehen, dieses letztere aber keinesweges entbehrlich machen könnte: d. i. man kann an einem Dinge, welches wir als Naturzweck beurtheilen müssen (einem organisirten Wesen), zwar alle bekannte und noch zu entdeckende Gesetze der mechanischen Erzeugung versuchen und auch hoffen dürfen, damit guten Fortgang zu haben, niemals aber der Berufung auf einen davon ganz unterschiedenen Erzeugungsgrund, nämlich der Causalität durch Zwecke, für die Möglichkeit eines solchen Products überhoben sein; und schlechterdings kann keine menschliche Vernunft, (auch keine endliche, die der Qualität nach der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege,) die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus blos mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen. Denn wenn die teleologische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen zur Möglichkeit eines solchen Gegenstandes für die Urtheilskraft ganz unentbehrlich ist, selbst um diese nur am Leitfaden der Erfahrung zu studiren; wenn für äussere Gegenstände, als Erscheinungen, ein sich auf Zwecke beziehender hinreichender Grund gar nicht angetroffen werden kann, sondern dieser, der auch in der Natur liegt, doch nur im übersinnlichen Substrat derselben gesucht werden muss, von welchem uns aber alle mögliche Einsicht abgeschnitten ist; so ist es uns schlechterdings unmöglich, aus der Natur selbst hergenommene Erklärungsgründe

für Zweckverbindungen zu schöpfen, und es ist[1] nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen.

§. 78.

Von der Vereinigung des Princips des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur.

Es liegt der Vernunft unendlich viel daran, den Mechanismus der Natur in ihren Erzeugungen nicht fallen zu lassen und in der Erklärung derselben nicht vorbei zu gehen; weil ohne diesen keine Einsicht in der Natur der Dinge erlangt werden kann. Wenn man uns gleich einräumt, dass ein höchster Architekt die Formen der Natur, so wie sie von jeher da sind, unmittelbar geschaffen, oder die, welche sich in ihrem Laufe continuirlich nach ebendemselben Muster bilden, prädeterminirt habe; so ist doch dadurch unsere Erkenntniss der Natur nicht im mindesten gefördert, weil wir jenes Wesens Handlungsart und die Ideen desselben, welche die Principien der Möglichkeit der Naturwesen enthalten sollen, gar nicht kennen, und von demselben als von oben herab *(a priori)* die Natur nicht erklären können. Wollen wir aber von den Formen der Gegenstände der Erfahrung, also von unten hinauf *(a posteriori)*, weil wir in diesen Zweckmässigkeit anzutreffen glauben, um diese zu erklären, uns auf eine nach Zwecken wirkende Ursache berufen, so würden wir ganz tautologisch erklären, und die Vernunft mit Worten täuschen, ohne noch zu erwähnen, dass da, wo wir uns mit dieser Erklärungsart ins Ueberschwengliche verlieren, wohin uns die Naturerkenntniss nicht folgen kann, die Vernunft dichterisch zu schwärmen verleitet wird, welches zu verhüten eben ihre vorzüglichste Bestimmung ist.

Von der andern Seite ist es eine ebensowohl nothwendige Maxime der Vernunft, das Princip der Zwecke an den Producten der Natur nicht vorbei zu gehen, weil es, wenn es gleich die Entstehungsart derselben uns eben nicht begreiflicher macht, doch ein heuristisches Princip ist, den besondern Gesetzen der Natur nachzuforschen; gesetzt auch, dass man davon keinen Gebrauch machen wollte, um die Natur selbst darnach zu erklären, indem man sie so lange, ob sie gleich absichtliche Zweckein-

[1] „es ist" Zusatz der 2. Ausg.

heit augenscheinlich darlegt, noch immer nur Naturzwecke nennt, d. i. ohne über die Natur hinaus den Grund der Möglichkeit derselben zu suchen. Weil es aber doch am Ende zur Frage wegen der letzteren kommen muss, so ist es eben so nothwendig, für sie eine besondere Art der Causalität, die sich nicht in der Natur vorfindet, zu denken, als die Mechanik der Naturursachen die ihrige hat, indem zu der Receptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie nach der letzteren fähig ist, noch eine Spontaneität einer Ursache, (die also nicht Materie sein kann,) hinzukommen muss, ohne welche von jenen Formen kein Grund angegeben werden kann. Zwar muss die Vernunft, ehe sie diesen Schritt thut, behutsam verfahren, und nicht jede Technik der Natur, d. i. ein productives Vermögen derselben, welches Zweckmässigkeit der Gestalt für unsere blose Apprehension an sich zeigt (wie bei regulären Körpern), für teleologisch zu erklären suchen, sondern immer so lange für blos mechanisch-möglich ansehen; allein darüber das teleologische Princip gar ausschliessen, und, wo die Zweckmässigkeit, für die Vernunftuntersuchung der Möglichkeit der Naturformen, durch ihre Ursachen, sich ganz unleugbar als Beziehung auf eine andere Art der Causalität zeigt, doch immer den blosen Mechanismus befolgen wollen, muss die Vernunft eben so phantastisch und unter Hirngespinnsten von Naturvermögen, die sich gar nicht denken lassen, herumschweifend machen, als eine blos teleologische Erklärungsart, die gar keine Rücksicht auf den Naturmechanismus nimmt, sie schwärmerisch machte.

An einem und ebendemselben Dinge der Natur lassen sich nicht beide Principien, als Grundsätze der Erklärung (Deduction) eines von dem andern, verknüpfen, d. i. als dogmatische und constitutive Principien der Natureinsicht für die bestimmende Urtheilskraft vereinigen. Wenn ich z. B. von einer Made annehme, sie sei als Product des blosen Mechanismus der Materie, (der neuen Bildung, die sie für sich selbst bewerkstelligt, wenn ihre Elemente durch Fäulniss in Freiheit gesetzt werden,) anzusehen, so kann ich nun nicht von ebenderselben Materie, als einer Causalität nach Zwecken zu handeln, ebendasselbe Product ableiten. Umgekehrt, wenn ich dasselbe Product als Naturzweck annehme, kann ich nicht auf eine mechanische Erzeugungsart desselben rechnen, und solche als constitutives Princip der Beurtheilung desselben seiner Möglichkeit nach annehmen, und so beide Principien vereinigen. Denn eine Erklärungsart schliesst die andere aus; gesetzt auch, dass objectiv beide Gründe der Möglichkeit eines solchen Products auf einem einzigen be-

ruhten, wir aber auf diesen nicht Rücksicht nähmen. Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach denselben möglich machen soll, muss in das, was ausserhalb beiden, (mithin auch ausser der möglichen empirischen Naturvorstellung) liegt, von dieser aber doch den Grund enthält, d. i. ins Uebersinnliche gesetzt, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden. Da wir nun von diesem nichts, als den unbestimmten Begriff eines Grundes haben können, der die Beurtheilung der Natur nach empirischen Gesetzen möglich macht, übrigens aber ihn durch kein Prädicat näher bestimmen können; so folgt, dass die Vereinigung beider Principien nicht auf einem Grunde der Erklärung (Explication) der Möglichkeit eines Products nach gegebenen Gesetzen für die bestimmende, sondern nur auf einem Grunde der Erörterung (Exposition) derselben für die reflectirende Urtheilskraft beruhen könne. — Denn erklären heisst von einem Princip ableiten, welches man also deutlich muss erkennen und angeben können. Nun müssen zwar das Princip des Mechanismus der Natur und das der Causalität derselben an einem und ebendemselben Naturproducte in einem einzigen oberen Princip zusammenhangen und daraus gemeinschaftlich abfliessen, weil sie sonst in der Naturbetrachtung nicht neben einander bestehen könnten. Wenn aber dieses objectiv-gemeinschaftliche, und also auch die Gemeinschaft der davon abhängenden Maxime der Naturforschung berechtigende Princip von der Art ist, dass es zwar angezeigt, nie aber bestimmt erkannt und für den Gebrauch in vorkommenden Fällen deutlich angegeben werden kann; so lässt sich aus einem solchen Princip keine Erklärung, d. i. deutliche und bestimmte Ableitung der Möglichkeit eines nach jenen zwei heterogenen Principien möglichen Naturproducts ziehen. Nun ist aber das gemeinschaftliche Princip der mechanischen einerseits und der teleologischen Ableitung andererseits das Uebersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen. Von diesem aber können wir uns in theoretischer Absicht nicht den mindesten bejahend bestimmten Begriff machen. Wie also nach demselben, als Princip, die Natur (nach ihren besondern Gesetzen) für uns ein System ausmacht, welches sowohl nach dem Princip der Erzeugung von physischen, als dem der Endursachen als möglich erkannt werden könne, lässt sich keinesweges erklären, sondern nur, wenn es sich zuträgt, dass Gegenstände der Natur vorkommen, die nach dem Princip des Mechanismus, (welches jederzeit an ein Naturwesen Anspruch hat,) ihrer Möglichkeit nach, ohne uns auf teleologische Grundsätze zu stützen, von uns nicht

können gedacht werden, voraussetzen, dass man nur getrost beiden gemäss den Naturgesetzen nachforschen dürfe, (nachdem die Möglichkeit ihres Products, aus einem oder dem andern Princip, unserem Verstande erkennbar ist,) ohne sich an den scheinbaren Widerstreit zu stossen, der sich zwischen den Principien der Beurtheilung desselben hervorthut; weil wenigstens die Möglichkeit, dass beide auch objectiv in einem Princip vereinbar sein möchten, (da sie Erscheinungen betreffen, die einen übersinnlichen Grund voraussetzen,) gesichert ist.

Ob also gleich sowohl der Mechanismus, als der teleologische (absichtliche) Technicismus der Natur, in Ansehung ebendesselben Products und seiner Möglichkeit, unter einem gemeinschaftlichen obern Princip der Natur nach besondern Gesetzen stehen mögen; so können wir doch, da dieses Princip transscendent ist, nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes beide Principien in der Erklärung eben derselben Naturerzeugung alsdann nicht vereinigen, wenn selbst die innere Möglichkeit dieses Products nur durch eine Causalität nach Zwecken verständlich ist, (wie organisirte Materien von der Art sind.) Es bleibt also bei dem obigen Grundsatze der Teleologie: dass, nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichkeit organischer Wesen in der Natur keine andere, als absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden, und der blose Mechanismus der Natur zur Erklärung dieser ihrer Producte gar nicht hinlänglich sein könne; ohne doch dadurch in Ansehung der Möglichkeit solcher Dinge selbst durch diesen Grundsatz entscheiden zu wollen.

Da nämlich dieser nur eine Maxime der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, daher nur subjectiv für uns, nicht objectiv für die Möglichkeit dieser Art Dinge selbst gilt, (wo beiderlei Erzeugungsarten wohl in einem und demselben Grunde zusammenhangen könnten;) da ferner ohne allen, zu der teleologisch-gedachten Erzeugungsart hinzukommenden Begriff von einem, dabei zugleich anzutreffenden Mechanismus der Natur dergleichen Erzeugung gar nicht als Naturproduct beurtheilt werden könnte; so führt obige Maxime zugleich die Nothwendigkeit einer Vereinigung beider Principien in der Beurtheilung der Dinge als Naturzwecke bei sich, aber nicht um eine ganz, oder in gewissen Stücken an die Stelle der andern zu setzen. Denn an die Stelle dessen, was (von uns wenigstens) nur als nach Absicht möglich gedacht wird, lässt sich kein Mechanismus, und an die Stelle dessen, was nach diesem als nothwendig erkannt wird, lässt sich keine Zufälligkeit, die eines Zwecks

zum Bestimmungsgrunde bedürfe, annehmen; sondern nur die eine (der Mechanismus) der andern (dem absichtlichen Technicismus) unterordnen, welches nach dem transscendentalen Princip der Zweckmässigkeit der Natur ganz wohl geschehen darf.

Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muss man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Daher lässt sich selbst in organischen Producten der Natur, noch mehr aber, wenn wir, durch die unendliche Menge derselben veranlasst, das Absichtliche in der Verbindung der Naturursachen nach besondern Gesetzen nun auch (wenigstens durch erlaubte Hypothese) zum allgemeinen Princip der reflectirenden Urtheilskraft für das Naturganze (die Welt) annehmen, eine grosse und sogar allgemeine Verbindung der mechanischen Gesetze mit den teleologischen in den Erzeugungen der Natur denken, ohne die Principien der Beurtheilung derselben zu verwechseln und eines an die Stelle des anderen zu setzen; weil in einer teleologischen Beurtheilung die Materie, selbst wenn die Form, welche sie annimmt, nur als nach Absicht möglich beurtheilt wird, doch, ihrer Natur nach mechanischen Gesetzen gemäss, jenem vorgestellten Zwecke auch zum Mittel untergeordnet sein kann: wiewohl, da der Grund dieser Vereinbarkeit in demjenigen liegt, was weder das Eine noch das Andere (weder Mechanismus noch Zweckverbindung), sondern das übersinnliche Substrat der Natur ist, von dem wir nichts erkennen, für unsere (die menschliche) Vernunft beide Vorstellungsarten der Möglichkeit solcher Objecte nicht zusammenzuschmelzen sind, sondern wir sie nicht anders, als nach der Verknüpfung der Endursachen, auf einem obersten Verstande gegründet beurtheilen können, wodurch also der teleologischen Erklärungsart nichts benommen wird.

Weil nun aber ganz unbestimmt, und für unsere Vernunft auch auf immer unbestimmbar ist, wie viel der Mechanismus der Natur als Mittel zu jeder Endabsicht in derselben thue; und, wegen des obenerwähnten intelligiblen Princips der Möglichkeit einer Natur überhaupt, gar angenommen werden kann, dass sie durchgängig nach beiderlei allgemein zusammenstimmenden Gesetzen (den physischen und den der Endursachen) möglich sei, wiewohl wir die Art, wie dieses zugehe, gar nicht einsehen können; so wissen wir auch nicht, wie weit die für uns mögliche mechanische Erklärungsart gehe, sondern nur so viel gewiss: dass, so weit wir

nur immer darin kommen mögen, sie doch allemal für Dinge, die wir einmal als Naturzwecke anerkennen, unzureichend sein, und wir also, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes, jene Gründe insgesammt einem teleologischen Princip unterordnen müssen.

Hierauf gründet sich nun die Befugniss, und wegen der Wichtigkeit welche das Naturstudium nach dem Princip des Mechanismus für unsern theoretischen Vernunftgebrauch hat, auch der Beruf: alle Producte und Ereignisse der Natur, selbst die zweckmässigsten, soweit mechanisch zu erklären, als es immer in unserm Vermögen, (dessen Schranken wir innerhalb dieser Untersuchungsart nicht angeben können,) steht; dabei aber niemals aus den Augen zu verlieren, dass wir die, welche wir allein unter dem Begriffe vom Zwecke der Vernunft zur Untersuchung selbst auch nur aufstellen können, der wesentlichen Beschaffenheit unserer Vernunft gemäss, jene mechanischen Ursachen ungeachtet, doch zuletzt der Causalität nach Zwecken unterordnen müssen.

Anhang.[1]

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

§. 79.

Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse.

Eine jede Wissenschaft muss in der Encyklopädie aller Wissenschaften ihre bestimmte Stelle haben. Ist es eine philosophische Wissenschaft, so muss ihr ihre Stelle in dem theoretischen oder praktischen Theil derselben, und, hat sie ihren Platz im ersteren, entweder in der Naturlehre, sofern sie das, was Gegenstand der Erfahrung sein kann, erwägt, (folglich der Körperlehre, der Seelenlehre, und allgemeinen Weltwissenschaft,) oder in der Gotteslehre (von dem Urgrunde der Welt als Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung) angewiesen werden.

Nun fragt sich: welche Stelle gebührt der Teleologie? Gehört sie zur (eigentlich sogenannten) Naturwissenschaft, oder zur Theologie? Eins von Beiden muss sein; denn zum Uebergange aus einer in die andere kann gar keine Wissenschaft gehören, weil dieser nur die Articulation oder Organisiation des Systems und keinen Platz in demselben bedeutet.

Dass sie in die Theologie als ein Theil derselben nicht gehöre, obgleich in derselben von ihr der wichtigste Gebrauch gemacht werden kann, ist für sich selbst klar. Denn sie hat Naturerzeugungen und die Ursache derselben zu ihrem Gegenstande; und ob sie gleich auf die letz-

---

[1] Die Bezeichnung dieses Abschnitts als „Anhang“ findet sich in der 1. Ausg noch nicht.

tere, als einen ausser und über die Natur belegenen Grund (göttlichen Urheber) hinausweiset, so thut sie dieses doch nicht für die bestimmende, sondern nur, (um die Beurtheilung der Dinge in der Welt durch eine solche Idee, dem menschlichen Verstande angemessen, als regulatives Princip zu leiten,) blos für die reflectirende Urtheilskraft in der Naturbetrachtung.

Eben so wenig scheint sie aber auch in die Naturwissenschaft zu gehören, welche bestimmender und nicht blos reflectirender Principien bedarf, um von Naturwirkungen objective Gründe anzugeben. In der That ist auch für die Theorie der Natur, oder die mechanische Erklärung der Phänomene derselben, durch ihre wirkenden Ursachen, dadurch nichts gewonnen, dass man sie nach dem Verhältnisse der Zwecke zu einander betrachtet. Die Aufstellung der Zwecke der Natur an ihren Producten, sofern sie ein System nach teleologischen Begriffen ausmachen, ist eigentlich nur zur Naturbeschreibung gehörig, welche nach einem besondern Leitfaden abgefasst ist; wo die Vernunft zwar ein herrliches unterrichtendes und praktisch in mancherlei Absicht zweckmässiges Geschäft verrichtet, aber über das Entstehen und die innere Möglichkeit dieser Formen gar keinen Aufschluss gibt, worum es doch der theoretischen Naturwissenschaft eigentlich zu thun ist.

Die Teleologie, als Wissenschaft, gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besondern Erkenntnissvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber sofern sie Principien *a priori* enthält, kann und muss sie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluss auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft, und auch auf das Verhältniss, welches diese in der Metaphysik zur Theologie, als Propädeutik derselben, haben kann.

§. 80.

Von der nothwendigen Unterordnung des Princips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks.

Die Befugniss, auf eine blos mechanische Erklärungsart aller Naturproducte auszugehen, ist an sich ganz unbeschränkt; aber das Vermögen, damit allein auszulangen, ist nach der Beschaffenheit

unseres Verstandes, sofern er es mit Dingen als Naturzwecken zu thun hat, nicht allein sehr beschränkt, sondern auch deutlich begrenzt; nämlich so, dass, nach einem Princip der Urtheilskraft, durch das erstere Verfahren allein zur Erklärung der letzteren gar nichts ausgerichtet werden könne, mithin die Beurtheilung solcher Producte jederzeit von uns zugleich einem teleologischen Princip untergeordnet werden müsse.

Es ist daher vernünftig, ja verdienstlich, dem Naturmechanismus, zum Behuf einer Erklärung der Naturproducte, soweit nachzugehen, als es mit Wahrscheinlichkeit geschehen kann, ja diesen Versuch nicht darum aufzugeben, weil es an sich unmöglich sei, auf seinem Wege mit der Zweckmässigkeit der Natur zusammenzutreffen, sondern nur darum, weil es für uns als Menschen unmöglich ist; indem dazu eine andere, als sinnliche Anschauung, und ein bestimmtes Erkenntniss des intelligiblen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanismus der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich sein würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muss er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen) immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanismus selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten, (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäss erfolgen,) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die grosse Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen, ob sich daran nicht etwas einem System Aehnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde; ohne dass wir nöthig haben, beim blosen Beurtheilungsprincip, (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschluss gibt,) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung anderer, durch Einwickelung dieser und Auswickelung jener Theile eine so grosse Mannigfaltigkeit von Species hat hervorbringen können, lässt einen, obgleich schwachen Strahl von Hoffnung in das Gemüth fallen, dass hier

wohl etwas mit dem Princip des Mechanismus der Natur, ohne welches es überhaupt keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Urbilde gemäss erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermuthung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Thiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Princip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar bis zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie; aus welcher und ihren Kräften, nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wornach sie in Krystallerzeugungen wirkt,) die ganze Technik der Natur, die uns in organisirten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Princip zu denken genöthigt glauben, abzustammen scheint.

Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übriggebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen, nach allem ihm bekannten oder gemuthmassten Mechanismus derselben, jene grosse Familie von Geschöpfen, (denn so müsste man sie sich vorstellen, wenn die genannte durchgängig zusammenhangende Verwandtschaft einen Grund haben soll,) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooss der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging, (gleichsam als ein grosses Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen; bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. — Allein er muss gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist.* Alsdann aber hat er den Erklärungs-

* Eine Hypothese von solcher Art kann man ein gewagtes Abenteuer der Vernunft nennen; und es mögen wenige, selbst von den scharfsinnigsten Naturforschern sein, denen es nicht bisweilen durch den Kopf gegangen wäre. Denn ungereimt ist es eben nicht, wie die *generatio aequivoca*, worunter man die Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen unorganisirten Materie versteht. Sie

grund nur weiter aufgeschöben und kann sich nicht anmassen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben.

Selbst was die Veränderung betrifft, welcher gewisse Individuen der organisirten Gattungen zufälliger Weise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie nicht füglich anders, als gelegentliche Entwickelung einer, in der Species ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurtheilt werden; weil das Zeugen seines Gleichen, bei der durchgängigen inneren Zweckmässigkeit eines organisirten Wesens, mit der Bedingung, nichts in die Zeugungkraft aufzunehmen, was nicht auch in einem solchen System von Zwecken zu einer der unentwickelten ursprünglichen Anlagen gehört, so nahe verbunden ist. Denn wenn man von diesem Princip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Species anzutreffenden Form ebenso zufälligen zwecklosen Ursprungs sein mögen; und das Princip der Teleologie, in einem organisirten Wesen nichts von dem, was sich in der Fortpflanzung desselben erhält, als unzweckmässig zu beurtheilen, müsste dadurch in der Anwendung sehr unzuverlässig werden, und lediglich für den Urstamm, (den wir aber nicht mehr kennen,) gültig sein.

Hume macht wider diejenigen, welche für alle solche Naturzwecke ein teleologisches Princip der Beurtheilung, d. i. einen architektonischen Verstand anzunehmen nöthig finden, die Einwendung: dass man mit eben dem Recht fragen könnte, wie denn ein solcher Verstand möglich sei, d. i. wie die mancherlei Vermögen und Eigenschaften, welche die Möglichkeit eines Verstandes, der zugleich ausführende Macht hat, ausmachen, sich so zweckmässig in einem Wesen haben zusammenfinden

---

wäre immer noch *generatio univoca* in der allgemeinsten Bedeutung des Worts, sofern nur etwas Organisches aus einem andern Organischen, obzwar unter dieser Art Wesen specifisch von ihm unterschiedenen, erzeugt würde; z. B. wenn gewisse Wasserthiere sich nach und nach zu Sumpfthieren, und aus diesen nach einigen Zeugungen zu Landthieren ausbildeten. *A priori*, im Urtheile der blosen Vernunft, widerstreitet sich das nicht. Allein die Erfahrung zeigt davon kein Beispiel; nach der vielmehr alle Zeugung, die wir kennen, *generatio homonyma* ist, nicht blos *univoca* im Gegensatz mit der Zeugung aus unorganisirtem Stoffe, sondern auch ein in der Organisation selbst mit dem Erzeugenden gleichartiges Product hervorbringt, und die *generatio heteronyma*, soweit unsere Erfahrungskenntniss der Natur reicht, nirgend angetroffen wird.

können? Allein dieser Einwurf ist nichtig. Denn die ganze Schwierigkeit, welche die Frage wegen der ersten Erzeugung eines in sich selbst Zwecke enthaltenden und durch sie allein begreiflichen Dinges umgibt, beruht auf der Nachfrage nach Einheit des Grundes der Verbindung des Mannigfaltigen ausser einander in diesem Producte; da denn, wenn dieser Grund in dem Verstande einer hervorbringenden Ursache als einfacher Substanz gesetzt wird, jene Frage, sofern sie teleologisch ist, hinreichend beantwortet wird, wenn aber die Ursache blos in der Materie, als einem Aggregat vieler Substanzen ausser einander, gesucht wird, die Einheit des Princips für die innerlich zweckmässige Form ihrer Bildung gänzlich ermangelt; und die Autokratie der Materie in Erzeugungen, welche von unserem Verstande nur als Zwecke begriffen werden können, ist ein Wort ohne Bedeutung.

Daher kommt es, dass diejenigen, welche für die objectiv-zweckmässigen Formen der Materie einen obersten Grund der Möglichkeit derselben suchen, ohne ihm eben einen Verstand zuzugestehen, das Weltganze doch gern zu einer einigen allbefassenden Substanz (Pantheismus), oder, (welches nur eine bestimmtere Erklärung des vorigen ist,) zu einem Inbegriffe vieler, einer einigen einfachen Substanz inhärirenden Bestimmungen (Spinozismus) machen, blos um jene Bedingung aller Zweckmässigkeit, die Einheit des Grundes, herauszubekommen; wobei sie zwar einer Bedingung der Aufgabe, nämlich der Einheit in der Zweckverbindung, vermittelst des blos ontologischen Begriffs einer einfachen Substanz, eine Genüge thun, aber für die andere Bedingung, nämlich das Verhältniss derselben zu ihrer Folge als Zweck, wodurch jener ontologische Grund für die Frage näher bestimmt werden soll, nichts anführen, mithin die ganze Frage keineswegs beantworten. Auch bleibt sie schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft),[1] wenn wir jenen Urgrund der Dinge nicht als einfache Substanz und dieser ihre Eigenschaft zu der specifischen Beschaffenheit der auf sie sich gründenden Naturformen, nämlich der Zweckeinheit, nicht als einer intelligenten Substanz, das Verhältniss aber derselben zu den letzteren (wegen der Zufälligkeit, die wir an allem, was wir uns nur als Zweck möglich denken,) nicht als das Verhältniss einer Causalität vorstellen.

---

[1] 1. Ausg. „beantworten, die auch schlechterdings unbeantwortlich (für unsere Vernunft) bleibt“

§. 81.

Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Princip in der Erklärung eines Naturzweckes als Naturproductes.

Gleichwie der Mechanismus der Natur nach dem vorhergehenden Paragraphen allein nicht zulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisirten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muss; so langt ebensowenig der blose teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Product der Natur zu betrachten und zu beurtheilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigesellt wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist. Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zweier ganz verschiedener Arten von Causalität, der Natur in ihrer allgemeinen Gesetzmässigkeit mit einer Idee, welche jene auf eine besondere Form einschränkt, wozu sie für sich gar keinen Grund enthält, begreift unsere Vernunft nicht; sie liegt im übersinnlichen Substrat der Natur, wovon wir nichts bejahend bestimmen können, als dass es das Wesen an sich sei, von welchem wir blos die Erscheinung kennen. Aber das Princip: alles, was wir als zu dieser Natur *(phaenomenon)* gehörig und als Product derselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen mit ihr verknüpft denken zu müssen, bleibt nichtsdestoweniger in seiner Kraft; weil ohne diese Art von Causalität organisirte Wesen, als Zwecke der Natur, doch keine Naturproducte sein würden.

Wenn nun das teleologische Princip der Erzeugung dieser Wesen angenommen wird, wie es denn nicht anders sein kann;) so kann man entweder den Occasionalismus oder den Prästabilismus der Ursache ihrer innerlich zweckmässigen Form zum Grunde legen. Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache, ihrer Idee gemäss, bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermittelst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbei-

tende Natur continuirlich ersetzt wird. Wenn man den Occasionalismus der Hervorbringung organisirter Wesen annimmt, so geht alle Natur hiebei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solcher Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, dass Niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.

Der Prästabilismus kann nun wiederum auf zwiefache Art verfahren. Er betrachtet nämlich ein jedes von seines Gleichen gezeugte organische Wesen entweder als das Educt, oder als das Product des ersteren. Das System der Zeugungen als bloser Educte heisst das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Producte wird das System der Epigenesis genannt. Dieses letztere kann auch System der generischen Präformation genannt werden; weil das productive Vermögen der Zeugenden doch nach den inneren zweckmässigen Anlagen, die ihrem Stamme zu Theil wurden, also die specifische Form *virtualiter* präformirt war. Diesem gemäss würde man die entgegenstehende Theorie der individuellen Präformation auch besser Involutionstheorie (oder die der Einschachtelung) nennen können.

Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Natur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu lassen, wollten es also doch nicht wagen, dieses nach der Hypothese des Occasionalismus geschehen zu lassen, so dass die Begattung eine blose Formalität wäre, unter der eine oberste verständige Weltursache beschlossen hätte, jedesmal eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derselben zu überlassen. Sie erklärten sich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weise im Anfange, oder im Fortlaufe der Welt dergleichen Formen entstehen zu lassen, und nicht vielmehr eine grosse Menge übernatürlicher Anstalten durch gelegentliche Schöpfung erspart würde, welche erforderlich wären, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu seiner Entwickelung, nicht von den zerstörenden Kräften der Natur litte und sich unverletzt erhielte, imgleichen eine unermesslich grössere Zahl solcher vorgebildeten Wesen, als jemals entwickelt werden sollten, und mit ihnen eben so viel Schöpfungen dadurch unnöthig und zwecklos gemacht würden. Allein sie wollten doch wenigstens etwas hierin der Natur überlassen, um nicht gar in völlige

Hyperphysik zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann. Sie hielten zwar noch fest an ihrer Hyperphysik, selbst da sie an Missgeburten, (die man doch unmöglich für Zwecke der Natur halten kann,) eine bewunderungswürdige Zweckmässigkeit finden, sollte sie auch nur darauf abgezielt sein, dass ein Anatomiker einmal daran, als einer zwecklosen Zweckmässigkeit, Anstoss nehmen und niederschlagende Bewunderung fühlen sollte. Aber die Erzeugung der Bastarte konnten sie schlechterdings nicht in das System der Präformation hineinpassen, sondern mussten den Samen der männlichen Geschöpfe, dem sie übrigens nichts, als die mechanische Eigenschaft, zum ersten Nahrungsmittel des Embryo zu dienen, zugestanden hatten, doch noch obenein eine zweckmässig bildende Kraft zugestehen; welche sie doch, in Ansehung des Products einer Erzeugung von zwei Geschöpfen derselben Gattung, keinem von beiden einräumen wollten.

Wenn man dagegen an dem Vertheidiger der Epigenesis den grossen Vorzug, den er in Ansehung der Erfahrungsgründe zum Beweise seiner Theorie vor dem ersteren hat, gleich nicht kennte; so würde die Vernunft doch schon zum voraus für seine Erklärungsart mit vorzüglicher Gunst eingenommen sein, weil sie die Natur in Ansehung der Dinge, welche man ursprünglich nur nach der Causalität der Zwecke sich als möglich vorstellen kann, doch wenigstens, was die Fortpflanzung betrifft, als selbst hervorbringend, nicht blos als entwickelnd betrachtet, und so doch mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Uebernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überlässt, (ohne aber über diesen ersten Anfang, an dem die Physik überhaupt scheitert, sie mag es mit einer Kette der Ursachen versuchen, mit welcher sie wolle, etwas zu bestimmen.)

In Ansehung dieser Theorie der Epigenesis hat Niemand mehr, sowohl zum Beweise derselben, als auch zur Gründung der ächten Principien ihrer Anwendung, zum Theil durch die Beschränkung eines zu vermessenen Gebrauchs derselben, geleistet, als Herr Hofr. BLUMENBACH. Von organisirter Materie hebt er alle physische Erklärungsart dieser Bildungen an. Denn dass rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, dass aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmässigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er mit Recht für vernunftwidrig; lässt aber zugleich dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen Princip einer ursprünglichen Organi-

sation einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Antheil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, blos mechanischen Bildungskraft) von ihm in einem organisirten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) Bildungstrieb genannt wird.

§. 82.

Von dem teleologischen System in den äussern Verhältnissen organisirter Wesen.

Unter der äussern Zweckmässigkeit verstehe ich diejenige, da ein Ding der Natur einem andern als Mittel zum Zwecke dient. Nun können Dinge, die keine innere Zweckmässigkeit haben, oder zu ihrer Möglichkeit voraussetzen, z. B. Erden, Luft, Wasser u. s. w. gleichwohl äusserlich, d. i. im Verhältniss auf andere Wesen sehr zweckmässig sein; aber diese müssen jederzeit organisirte Wesen, d. i. Naturzwecke sein, denn sonst könnten jene auch nicht als Mittel beurtheilt werden. So können Wasser, Luft und Erden nicht als Mittel zu Anhäufung von Gebirgen angesehen werden, weil diese an sich gar nichts enthalten, was einen Grund ihrer Möglichkeit nach Zwecken erforderte, worauf in Beziehung also ihre Ursache niemals unter dem Prädicate eines Mittels, (das dazu nützte,) vorgestellt werden kann.

Die äussere Zweckmässigkeit ist ein ganz anderer Begriff, als der Begriff[1] der inneren, welche mit der Möglichkeit eines Gegenstandes, unangesehen ob seine Wirklichkeit selbst Zweck sei oder nicht, verbunden ist. Man kann von einem organisirten Wesen noch fragen: wozu ist es da? aber nicht leicht von Dingen, an denen man blos die Wirkung vom Mechanismus der Natur erkennt. Denn in jenen stellen wir uns schon eine Causalität nach Zwecken zu ihrer inneren Möglichkeit, einen schaffenden Verstand vor, und beziehen dieses thätige Vermögen auf den Bestimmungsgrund desselben, die Absicht. Es gibt nur eine einzige äussere Zweckmässigkeit, die mit der innern der Organisation zusammenhängt, und, ohne dass die Frage sein darf, zu welchem Ende dieses so organisirte Wesen eben habe existiren müssen, dennoch im äusseren Verhältnis eines Mittels zum Zwecke dient. Dieses ist[2] die Organisation

---

[1] „Begriff" Zusatz der 2. Ausg. [2] 1. Ausg. „und diese ist"

beiderlei Geschlechts in Beziehung auf einander zur Fortpflanzung ihrer Art; denn hier kann man immer noch, ebenso wie bei einem Individuum, fragen: warum musste ein solches Paar existiren? Die Antwort ist: dieses hier macht allererst ein organisirendes Ganze aus, obzwar nicht ein organisirtes in einem einzigen Körper.

Wenn man nun fragt, wozu ein Ding da ist, so ist die Antwort entweder: sein Dasein und seine Erzeugung hat gar keine Beziehung auf eine nach Absichten wirkende Ursache, und alsdann versteht man immer einen Ursprung derselben aus dem Mechanismus der Natur; oder es ist irgend ein absichtlicher Grund seines Daseins (als eines zufälligen Naturwesens), und diesen Gedanken kann man schwerlich von dem Begriffe eines organisirten Dinges trennen; weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Causalität der Endursachen und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Products nicht anders als Zweck denken können. Denn die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist, heisst Zweck. In diesem Falle also kann man entweder sagen: der Zweck der Existenz eines solchen Naturwesens ist in ihm selbst, d. i. es ist nicht blos Zweck, sondern auch Endzweck; oder dieser ist ausser ihm in anderen Naturwesen, d. i. es existirt zweckmässig nicht als Endzweck, sondern nothwendig zugleich als Mittel.

Wenn wir aber die ganze Natur durchgehen, so finden wir in ihr, als Natur, kein Wesen, welches auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu sein, Anspruch machen könnte; und man kann sogar *a priori* beweisen, dass dasjenige, was etwa noch für die Natur ein letzter Zweck sein könnte, nach allen erdenklichen Bestimmungen und Eigenschaften, womit man es ausrüsten möchte, doch als Naturding niemals ein Endzweck sein könne.

Wenn man das Gewächsreich ansieht, so könnte man anfänglich durch die unermessliche Fruchtbarkeit, durch welche es sich beinahe über jeden Boden verbreitet, auf den Gedanken gebracht werden, es für ein bloses Product des Mechanismus der Natur, welchen sie in den Bildungen des Mineralreichs zeigt, zu halten. Eine nähere Kenntniss aber der unbeschreiblich weisen Organisation in demselben lässt uns an diesem Gedanken nicht haften, sondern veranlasst die Frage: wozu sind diese Geschöpfe da? Wenn man sich antwortet: für das Thierreich, welches dadurch genährt wird, damit es sich in so mannigfaltige Gattungen über

die Erde habe verbreiten können; so kommt die Frage wieder: wozu sind denn diese Pflanzen verzehrenden Thiere da? Die Antwort würde etwa sein: für die Raubthiere, die sich nur von dem nähren können, was Leben hat. Endlich ist die Frage: wozu sind diese sammt den vorigen Naturreichen gut? Für den Menschen, zu dem mannigfaltigen Gebrauche, den ihn sein Verstand von allen jenen Geschöpfen machen lehrt; und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmässig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.

Man könnte auch, mit dem Ritter Linné, den dem Scheine nach umgekehrten Weg gehen und sagen: die gewächsfressenden Thiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species derselben erstickt würden, zu mässigen; die Raubthiere, um der Gefrässigkeit jener Grenzen zu setzen: endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und den zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben.

Wenn man sich eine objective Zweckmässigkeit in der Mannigfaltigkeit der Gattungen der Erdgeschöpfe und ihrem äussern Verhältnisse zu einander, als zweckmässig construirter Wesen, zum Princip macht, so ist es der Vernunft gemäss, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation und ein System aller Naturreiche nach Endursachen zu denken. Allein hier scheint die Erfahrung der Vernunftmaxime laut zu widersprechen, vornehmlich was einen letzten Zweck der Natur betrifft, der doch zu der Möglichkeit eines solchen Systems erforderlich ist, und den wir nirgend anders, als im Menschen setzen können: da vielmehr in Ansehung dieses, als einer der vielen Thiergattungen, die Natur so wenig von den zerstörenden, als erzeugenden Kräften die mindeste Ausnahme gemacht hat, alles einem Mechanismus derselben, ohne einen Zweck, zu unterwerfen.

Das Erste, was in einer Anordnung zu einem zweckmässigen Ganzen der Naturwesen auf der Erde absichtlich eingerichtet sein müsste, würde wohl ihr Wohnplatz, der Boden und das Element sein, auf und in welchem sie ihr Fortkommen haben sollten. Allein eine genauere Kenntniss der Beschaffenheit dieser Grundlage aller organischen Erzeugung

gibt auf keine anderen, als ganz unabsichtlich wirkende, ja eher noch verwüstende, als Erzeugung, Ordnung und Zwecke begünstigende Ursachen Anzeige. Land und Meer enthalten nicht allein Denkmäler von alten mächtigen Verwüstungen, die sie und alle Geschöpfe auf und in demselben betroffen haben, in sich; sondern ihr ganzes Bauwerk, die Erdlager des einen und die Grenzen des andern haben gänzlich das Ansehen des Productes wilder allgewaltiger Kräfte einer im chaotischen Zustande arbeitenden Natur. So zweckmässig auch jetzt die Gestalt, das Bauwerk und der Abhang der Länder für die Aufnahme der Gewässer aus der Luft, für die Quelladern zwischen Erdschichten von mannigfaltiger Art (für mancherlei Producte), und den Lauf der Ströme angeordnet zu sein scheinen mögen; so beweiset doch eine nähere Untersuchung derselben, dass sie blos als die Wirkung theils feuriger, theils wässeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen sind, sowohl was die erste Erzeugung dieser Gestalt, als vornehmlich die nachmalige Umbildung derselben, zugleich mit dem Untergange ihrer ersten organischen Erzeugungen betrifft.* Wenn nun der Wohnplatz, der Mutterboden (des Landes) und der Mutterschooss (des Meeres), für alle diese Geschöpfe auf keinen andern, als gänzlich unabsichtlichen Mechanismus seiner Erzeugung Anzeige gibt; wie und mit welchem Recht können wir für diese letzteren Producte einen andern Ursprung verlangen und behaupten? Wenngleich der Mensch, wie die genaueste Prüfung der Ueberreste jener Naturverwüstungen (nach CAMPER's Urtheile) zu beweisen scheint, in diesen Revolutionen nicht mit begriffen war; so ist er doch von den übrigen Erdgeschöpfen so abhängig, dass, wenn ein über die anderen allgemeinwaltender Mechanismus der Natur eingeräumt wird, er als darunter mit begriffen angesehen werden muss; wenn ihn gleich sein Verstand (grossentheils wenigstens) unter ihren Verwüstungen hat retten können.

*) Wenn der einmal angenommene Name Naturgeschichte für Naturbeschreibung bleiben soll, so kann man das, was die erstere buchstäblich anzeigt, nämlich eine Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, worüber man, wenn man gleich keine Gewissheit hoffen darf, doch mit gutem Grunde Vermuthungen wagt, die Archäologie der Natur, im Gegensatz mit der Kunst nennen. Zu jener würden die Petrefacten, so wie zu dieser die geschnittenen Steine u. s. w. gehören. Denn da man doch wirklich an einer solchen (unter dem Namen einer Theorie der Erde) beständig, wenngleich, wie billig, langsam arbeitet, so wäre dieser Name eben nicht einer blos eingebildeten Naturforschung gegeben, sondern einer solchen, zu der die Natur selbst uns einladet und auffordert.

Dieses Argument scheint aber mehr zu beweisen, als die Absicht enthielt, wozu es aufgestellt war; nämlich nicht blos, dass der Mensch kein letzter Zweck der Natur, und aus dem nämlichen Grunde, das Aggregat der organisirten Naturdinge auf der Erde nicht ein System von Zwecken sein könne, sondern dass gar die vorher für Naturzwecke gehaltenen Naturproducte keinen andern Ursprung haben, als den Mechanismus der Natur.

Allein in der obigen Auflösung der Antinomie der Principien der mechanischen und der teleologischen Erzeugunssart der organischen Naturwesen haben wir gesehen, dass, da sie in Ansehung der, nach ihren besondern Gesetzen, (zu deren systematischem Zusammenhange uns aber der Schlüssel fehlt,) bildenden Natur blos Principien der reflectirenden Urtheilskraft sind, die nämlich ihren Ursprung nicht an sich bestimmen, sondern nur sagen, dass wir, nach der Beschaffenheit unseres Verstandes und unserer Vernunft, ihn in dieser Art Wesen nicht anders, als nach Endursachen denken können, die grösstmögliche Bestrebung, ja Kühnheit in Versuchen sie mechanisch zu erklären, nicht allein erlaubt ist, sondern wir auch durch Vernunft dazu aufgerufen sind, ungeachtet wir wissen, dass wir damit aus subjectiven Gründen der besondern Art und Beschränkung unseres Verstandes (und nicht etwa, weil der Mechanismus der Erzeugung einem Ursprunge nach Zwecken an sich widerspräche), niemals auslangen können; und dass endlich in dem übersinnlichen Princip der Natur (sowohl ausser uns, als in uns) gar wohl die Vereinbarkeit beider Arten, sich die Möglichkeit der Natur vorzustellen, liegen könne, indem die Vorstellungsart nach Endursachen nur eine subjective Bedingung unseres Vernunftgebrauchs sei, wenn sie die Beurtheilung der Gegenstände nicht blos als Erscheinungen angestellt wissen will, sondern diese Erscheinungen selbst, sammt ihren Principien, auf das übersinnliche Substrat zu beziehen verlangt, um gewisse Gesetze der Einheit derselben möglich zu finden, die sie sich nicht anders, als durch Zwecke, (wovon die Vernunft auch solche hat, die übersinnlich sind,) vorstellig machen kann.

§. 83.

Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems.

Wir haben im Vorigen gezeigt, dass wir den Menschen nicht blos, wie alle organisirte Wesen, als Naturzweck, sondern auch hier auf Erden

als den **letzten Zweck** der Natur, in Beziehung auf welchen alle übrige Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen, nach Grundsätzen der Vernunft, zwar nicht für die bestimmende, doch für die reflectirende Urtheilskraft zu beurtheilen hinreichende Ursache haben. Wenn nun dasjenige im Menschen selbst angetroffen werden muss, was als Zweck durch seine Verknüpfung mit der Natur befördert werden soll; so muss entweder der Zweck von der Art sein, dass er selbst durch die Natur in ihrer Wohlthätigkeit befriedigt werden kann; oder es ist die Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne. Der erste Zweck der Natur würde die **Glückseligkeit**, der zweite die **Cultur** des Menschen sein.

Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instincten abstrahirt, und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern ist eine blose **Idee** eines Zustandes, welcher er den letzteren unter blos empirischen Bedingungen, (welches unmöglich ist,) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art, durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand; er ändert sogar diesen so oft, dass die Natur, wenn sie auch seiner Willkühr gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff und so mit dem Zweck, den Jeder sich willkührlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen. Aber selbst wenn wir entweder diesen auf das wahrhafte Naturbedürfniss, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit, sich eingebildete Zwecke zu verschaffen, noch so hoch steigern wollten; so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der That sein eigener letzter Naturzweck, (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden. Andererseits ist so weit gefehlt: dass die Natur ihn zu ihrem besondern Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohlthun begünstigt habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von andern grossen und kleinen Thieren u. dgl. eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier; noch mehr aber, dass das Widersinnische der **Naturanlagen** in ihm ihn noch[1] in selbsterson-

[1] 1. Ausg. „Naturanlagen ihn selbst in selbstersonnene“

nene Plagen, und noch andere von seiner eigenen Gattung, durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u. s. w. in solche Noth versetzt und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet, dass selbst bei der wohlthätigsten Natur ausser uns der Zweck derselben, wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist. Er ist also immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke; zwar Princip in Ansehung manches Zweckes, wozu die Natur ihn in ihrer Anlage bestimmt zu haben scheint, indem er sich selbst dazu macht, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmässigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder. Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkührlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich dass er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zwecksbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muss.

Um aber auszufinden, worein wir am Menschen wenigstens jenen **letzten Zweck** der Natur zu setzen haben, müssen wir dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muss, um Endzweck zu sein, heraussuchen und es von allen den Zwecken absondern, deren Möglichkeit auf Dingen beruht, die man allein von der Natur erwarten darf. Von der letztern Art ist die Glückseligkeit auf Erden, worunter der Inbegriff aller durch die Natur ausser und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben verstanden wird; das ist die Materie aller seiner Zwecke auf Erden, die, wenn er sie zu seinem ganzen Zwecke macht, ihn unfähig macht, seiner eigenen Existenz einen Endzweck zu setzen und dazu zusammenzustimmen. Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur, den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel zu gebrauchen, übrig, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten, und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt, (folglich in seiner Freiheit)

ist die Cultur. Also kann nur die Cultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat, (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar blos das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur ausser ihm zu stiften.)

Aber nicht jede Cultur ist zu diesem letzten Zwecke der Natur hinlänglich. Die der Geschicklichkeit ist freilich die vornehmste subjective Bedingung der Tauglichkeit zur Beförderung der Zwecke überhaupt; aber doch nicht hinreichend, den Willen[1] in der Bestimmung und Wahl seiner Zwecke zu befördern, welche doch zum ganzen Umfange einer Tauglichkeit zu Zwecken wesentlich gehört. Die letztere Bedingung der Tauglichkeit, welche man die Cultur der Zucht (Disciplin) nennen könnte, ist negativ, und besteht in der Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden, wodurch wir, an gewisse Naturdinge geheftet, unfähig gemacht werden, selbst zu wählen, indem wir uns die Triebe zu Fesseln dienen lassen, die uns die Natur statt Leitfäden[2] beigegeben hat, um die Bestimmung der Thierheit in uns nicht zu vernachlässigen oder gar zu verletzen, indess wir doch frei genug sind, sie anzuziehen oder nachzulassen, zu verlängern oder zu verkürzen, nachdem es die Zwecke der Vernunft erfordern.

Die Geschicklichkeit kann in der Menschengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelst der Ungleichheit unter Menschen; da die grösste Zahl die Nothwendigkeiten des Lebens gleichsam mechanisch, ohne dazu besonders Kunst zu bedürfen, zur Gemächlichkeit und Musse Anderer besorgt, welche die minder nothwendigen Stücke der Cultur, Wissenschaft und Kunst, bearbeiten, und von diesen in einem Stande des Drucks, saurer Arbeit und wenig Genusses gehalten wird, auf welche Klasse sich denn doch Manches von der Cultur der höheren nach und nach auch verbreitet. Die Plagen aber wachsen im Forschritte derselben, (dessen Höhe, wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt, Luxus heisst,) auf beiden Seiten gleich mächtig, auf der einen durch fremde Gewaltthätigkeit, auf der anderen durch innere Ungenügsamkeit; aber das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur selbst, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht. Die formale Bedingung, unter wel-

---

[1] 1. Ausg. „die Freiheit" [2] 1. Ausg. „nur statt Leitfäden"

cher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die grösste Entwickelung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenngleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachtheilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich [1]. In dessen Ermangelung, und bei dem Hinderniss, welches Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, vornehmlich bei denen, die Gewalt in Händen haben, selbst der Möglichkeit eines solchen Entwurfs entgegensetzen, ist der Krieg, (theils in welchem sich Staaten zerspalten und in kleinere auflösen, theils ein Staat andere kleinere mit sich vereinigt und ein grösseres Ganze zu bilden strebt,) unvermeidlich; der, so wie er ein unabsichtlicher, (durch zügellose Leidenschaften angeregter) Versuch der Menschen, doch tief verborgener, vielleicht[2] absichtlicher der obersten Weisheit ist, Gesetzmässigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten, und ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch grössern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist, (indessen die Hoffnung zu dem Ruhestande einer Volksglückseligkeit sich immer weiter entfernt,) alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.

Was die Disciplin der Neigungen betrifft, zu denen die Naturanlage in Absicht auf unsere Bestimmung, als einer Thiergattung, ganz zweckmässig ist, die aber die Entwickelung der Menschheit sehr erschweren; so zeigt sich doch auch in Ansehung dieses zweiten Erfordernisses zur Cultur ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht. Das Uebergewicht der Uebel, welche die Verfeinerung des Geschmackes bis zur Idealisirung desselben, und selbst der Luxus in Wissenschaften, als einer Nahrung für die Eitelkeit, durch die unzubefriedi-

---

[1] 1. Ausg. „geschehen; zu welcher aber doch, ... sind, erforderlich wäre; in Ermangelung dessen und . . . . der Krieg . . . . unvermeidlich ist;"

[2] „vielleicht" fehlt in der 1. Ausg.

gende Menge der dadurch erzeugten Neigungen über uns ausschüttet, ist nicht zu bestreiten; dagegen aber der Zweck der Natur auch nicht zu verkennen, der Rohigkeit und dem Ungestüm derjenigen Neigungen, welche mehr der Thierheit in uns gehören und der Ausbildung zu unserer höheren Bestimmung am meisten entgegen sind, (den Neigungen des Genusses) immer mehr abzugewinnen und der Entwickelung der Menschheit Platz zu machen. Schöne Kunst und Wissenschaften, die durch eine Lust, die sich allgemein mittheilen lässt, und durch Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wenngleich den Menschen nicht sittlich besser, doch gesittet machen, gewinnen der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll; indess die Uebel, womit uns theils die Natur, theils die unvertragsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen.*

§. 84.

Von dem Endzwecke des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst.

Endzweck ist derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf.

Wenn für die Zweckmässigkeit der Natur der blose Mechanismus derselben zum Erklärungsgrunde angenommen wird, so kann man nicht

* Was das Leben für uns für einen Werth habe, wenn dieser blos nach dem geschätzt wird, was man geniesst, (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit,) ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen, (doch dem Naturlaufe gemässen) Plane, der aber auch blos auf Genuss gestellt wäre, aufs Neue antreten? Welchen Werth das Leben dem zufolge habe, was es, nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat, geführt, in sich enthält und welches in dem besteht, was man thut, (nicht blos geniesst,) wo wir aber immer doch nur Mittel zu unbestimmtem Endzwecke sind, ist oben gezeigt worden. Es bleibt also wohl nichts übrig, als der Werth, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmässig thun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann.

fragen, wozu die Dinge [1] da sind; denn es ist alsdann, nach einem solchen idealistischen System, nur von der physischen Möglichkeit der Dinge, (welche uns als Zwecke zu denken blose Vernünftelei, ohne Object, sein würde,) die Rede; man mag nun diese Form der Dinge auf den Zufall, oder blinde Nothwendigkeit deuten, in beiden Fällen wäre jene Frage leer. Nehmen wir aber die Zweckverbindung in der Welt für real und für sie eine besondere Art der Causalität, nämlich einer absichtlich wirkenden Ursache an, so können wir bei der Frage nicht stehen bleiben: wozu Dinge der Welt (organisirte Wesen) diese oder jene Form haben, in diese oder jene Verhältnisse gegen andere von der Natur gesetzt sind; sondern da einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen angesehen werden muss, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muss auch in ebendemselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind.

Ich habe oben gesagt, dass der Endzweck kein Zweck sei, welchen zu bewirken und der Idee desselben gemäss hervorzubringen, die Natur hinreichend wäre, weil er unbedingt ist. Denn es ist nichts in der Natur (als einem Sinnenwesen), wozu der in ihr selbst befindliche Bestimmungsgrund nicht immer wiederum bedingt wäre; und dieses gilt nicht blos von der Natur ausser uns (der materiellen), sondern auch in uns (der denkenden); wohl zu verstehen, dass ich in mir nur das betrachte, was Natur ist. Ein Ding aber, das nothwendig, seiner objectiven Beschaffenheit wegen, als Endzweck einer verständigen Ursache existiren soll, muss von der Art sein, dass es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als blos seiner Idee, abhängig ist.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Causalität teleologisch, d. i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, dass das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachtet; das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Causalität, sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste

[1] 1. Ausg. „die Dinge in der Welt“

Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können.

Von dem Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (*quem in finem*) er existire. Sein Dasein hat den höchsten Zweck selbst in sich, dem, so viel er vermag, er die ganze Natur unterwerfen kann, wenigstens welchem zuwider er sich keinem Einflusse der Natur unterworfen halten darf. — Wenn nun Dinge der Welt, als ihrer Existenz nach abhängige Wesen, einer nach Zwecken handelnden obersten Ursache bedürfen, so ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.*

* Es wäre möglich, dass Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in der Welt ein Zweck der Natur wäre, und alsdann wäre sie auch ihr letzter Zweck. Wenigstens kann man *a priori* nicht einsehen, warum die Natur nicht so eingerichtet sein sollte, weil durch ihren Mechanismus diese Wirkung, wenigstens so viel wir einsehen, wohl möglich wäre. Aber Moralität und eine ihr untergeordnete Causalität nach Zwecken ist schlechterdings durch Naturursachen unmöglich; denn das Princip ihrer Bestimmung zum Handeln ist übersinnlich, ist also das einzige Mögliche in der Ordnung der Zwecke, das in Ansehung der Natur schlechthin unbedingt ist, und ihr Subject dadurch zum Endzwecke der Schöpfung, dem die ganze Natur untergeordnet ist, allein qualificirt. — Glückseligkeit dagegen ist, wie im vorigen Paragraphen nach dem Zeugniss der Erfahrung gezeigt worden, nicht einmal ein Zweck der Natur in Ansehung der Menschen, mit einem Vorzuge vor anderen Geschöpfen; weit gefehlt, dass sie ein Endzweck der Schöpfung sein sollte. Menschen mögen sie sich immer zu ihrem letzten subjectiven Zwecke machen. Wenn ich aber nach dem Endzwecke der Schöpfung frage: wozu haben Menschen existiren müssen? so ist von einem objectiven obersten Zwecke die Rede, wie ihn die höchste Vernunft zu ihrer Schöpfung erfordern würde. Antwortet man nun darauf: damit Wesen existiren, denen jene oberste Ursache wohlthun könne; so widerspricht man der Bedingung, welcher die Vernunft des Menschen selbst seinen innigsten Wunsch der Glückseligkeit unterwirft, (nämlich die Uebereinstimmung mit seiner eigenen inneren moralischen Gesetzgebung.) Dies beweiset, dass Glückseligkeit nur bedingter Zweck, der Mensch also nur als moralisches Wesen Endzweck der Schöpfung sein könne; was aber seinen Zustand betrifft, Glückseligkeit nur als Folge, nach Maassgabe der Uebereinstimmung mit jenem Zwecke, als dem Zwecke seines Daseins, in Verbindung stehe.

§. 85.

Von der Physikotheologie.

Die **Physikotheologie** ist der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur, (die nur empirisch erkannt werden können,) auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schliessen. Eine **Moraltheologie** (Ethikotheologie) wäre der Versuch aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur, (der *a priori* erkannt werden kann,) auf jene Ursache und ihre Eigenschaften zu schliessen.

Die erstere geht natürlicher Weise vor der zweiten vorher. Denn wenn wir von den Dingen in der Welt auf eine Weltursache teleologisch schliessen wollen, so müssen Zwecke der Natur zuerst gegeben sein, für die wir nachher einen Endzweck und für diesen dann das Princip der Causalität dieser obersten Ursache zu suchen haben.

Nach dem teleologischen Princip können und müssen viele Nachforschungen der Natur geschehen, ohne dass man nach dem Grunde der Möglichkeit, zweckmässig zu wirken, welche wir an verschiedenen der Producte der Natur antreffen, zu fragen Ursache hat. Will man nun aber auch hievon einen Begriff haben, so haben wir dazu schlechterdings keine weitergehende Einsicht, als blos die Maxime der reflectirenden Urtheilskraft: dass nämlich, wenn uns auch nur ein einziges organisches Product der Natur gegeben wäre, wir, nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens, dafür keinen andern Grund denken können, als den einer Ursache der Natur selbst, (es sei der ganzen Natur, oder auch nur dieses Stücks derselben,) die durch Verstand die Causalität zu demselben enthält; ein Beurtheilungsprincip, wodurch wir in der Erklärung der Naturdinge und ihres Ursprunges zwar um nichts weiter gebracht werden, das uns aber doch über die Natur hinaus einige Aussicht eröffnet, um den sonst so unfruchtbaren Begriff eines Urwesens vielleicht näher bestimmen zu können.

Nun sage ich: die Physikotheologie, so weit sie auch getrieben werden mag, kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach

Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer, noch praktischer Absicht weiter bestimmen; und ihr Versuch erreicht seine Absicht nicht, eine Theologie zu gründen, sondern sie bleibt immer nur eine physische Teleologie, weil die Zweckbeziehung in ihr immer nur als in der Natur bedingt betrachtet wird und werden muss, mithin den Zweck, wozu die Natur selbst existirt, (wozu der Grund ausser der Natur gesucht werden muss,) gar nicht einmal in Anfrage bringen kann, auf dessen bestimmte Idee gleichwohl der bestimmte Begriff jener oberen verständigen Weltursache, mithin die Möglichkeit einer Theologie ankommt.

Wozu die Dinge in der Welt einander nützen; wozu das Mannigfaltige in einem Dinge für dieses Ding selbst gut ist; wie man sogar Grund habe anzunehmen, dass nichts in der Welt umsonst, sondern alles irgendwozu in der Natur, unter der Bedingung, dass gewisse Dinge (als Zwecke) existiren sollten, gut sei, wobei mithin unsere Vernunft für die Urtheilskraft kein anderes Princip der Möglichkeit des Objects ihrer unvermeidlichen teleologischen Beurtheilung in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanismus der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen: das alles leistet die teleologische Weltbetrachtung sehr herrlich und zur äussersten Bewunderung. Weil aber die Data, mithin die Principien, jenen Begriff einer intelligenten Weltursache (als höchsten Künstlers) zu bestimmen, blos empirisch sind, so lassen sie auf keine Eigenschaften weiter schliessen, als uns die Erfahrung an den Wirkungen derselben offenbart; welche, da sie nie die gesammte Natur als System befassen kann, oft auf (dem Anscheine nach) jenem Begriffe und unter einander widerstreitende Beweisgründe stossen muss, niemals aber, wenn wir gleich vermögend wären, auch das ganze System, sofern es blose Natur betrifft, empirisch zu überschauen, uns über die Natur, zu dem Zwecke ihrer Existenz selber und dadurch zum bestimmten Begriffe jener oberen Intelligenz erheben kann.

Wenn man sich die Aufgabe, um deren Auflösung es einer Physikotheologie zu thun ist, klein macht, so scheint ihre Auflösung leicht. Verschwendet man nämlich den Begriff von einer Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen, deren es eines oder mehrere geben mag, welches viele und sehr grosse, aber eben nicht alle Eigenschaften habe, die zur Gründung einer mit dem grösstmöglichen Zwecke übereinstimmenden Natur überhaupt erforderlich sind; oder hält man es für nichts, in einer Theorie den Mangel dessen, was die Beweisgründe leisten,

durch willkührliche Zusätze zu ergänzen, und, wo man nur Grund hat, viel Vollkommenheit anzunehmen, (und was ist viel für uns?) sich da befugt hält alle mögliche vorauszusetzen; so macht die physische Teleologie wichtige Ansprüche auf den Ruhm, eine Theologie zu begründen. Wenn aber verlangt wird anzuzeigen: was uns denn antreibe und überdem berechtige, jene Ergänzungen zu machen, so werden wir in den Principien des theoretischen Gebrauchs der Vernunft, welcher durchaus verlangt, zu Erklärung eines Objects der Erfahrung diesem nicht mehr Eigenschaften beizulegen, als empirische Data zu ihrer Möglichkeit anzutreffen sind, vergeblich Grund zu unserer Rechtfertigung suchen. Bei näherer Prüfung würden wir sehen [1], dass eigentlich eine Idee von einem höchsten Wesen, die auf ganz verschiedenem Vernunftgebrauche (dem praktischen) beruht, in uns *a priori* zum Grunde liege, welche uns antreibt, die mangelhafte Vorstellung einer physischen Teleologie, von dem Urgrunde der Zwecke in der Natur, bis zum Begriffe einer Gottheit zu ergänzen; und wir würden uns nicht fälschlich einbilden, diese Idee, mit ihr aber eine Theologie durch den theoretischen Vernunftgebrauch der physischen Weltkenntniss zu Stande gebracht, viel weniger ihre Realität bewiesen zu haben.

Man kann es den Alten nicht so hoch zum Tadel anrechnen, wenn sie sich ihre Götter als theils [2] ihrem Vermögen, theils den Absichten und Willensmeinungen nach sehr mannigfaltig verschieden, alle aber, selbst ihr Oberhaupt nicht ausgenommen, noch immer auf menschliche Weise eingeschränkt dachten. Denn wenn sie die Einrichtung und den Gang der Dinge in der Natur betrachteten, so fanden sie zwar Grund genug, etwas mehr, als Mechanisches zur Ursache derselben anzunehmen und Absichten gewisser oberer Ursachen, die sie nicht anders, als übermenschlich denken konnten, hinter dem Maschinenwerk dieser Welt zu vermuthen. Weil sie aber das Gute und Böse, das Zweckmässige oder Zweckwidrige in ihr, wenigstens für unsere Einsicht, sehr gemischt antrafen und sich nicht erlauben konnten, insgeheim dennoch zum Grunde liegende weise und wohlthätige Zwecke, von denen sie doch den Beweis nicht sahen, zum Behuf der willkührlichen Idee eines höchst vollkommenen Urhebers anzunehmen; so konnte ihr Urtheil von der obersten Weltursache schwerlich anders ausfallen, sofern sie nämlich nach Maximen

[1] 1. Ausg. „suchen und bei näherer Prüfung sehen,"

[2] 1. Ausg. „wenn sie entweder ihre Götter sich als theils"

des blos theoretischen Gebrauchs der Vernunft ganz consequent verfuhren. Andere, die als Physiker zugleich Theologen sein wollten, dachten Befriedigung für die Vernunft darin zu finden, dass sie für die absolute Einheit des Princips der Naturdinge, welche die Vernunft fordert, vermittelst der Idee von einem Wesen sorgten, in welchem, als alleiniger Substanz, jene insgesammt nur inhärirende Bestimmungen wären; welche Substanz zwar nicht[1] durch Verstand Ursache der Welt, in welcher aber doch, als Subject, aller Verstand der Weltwesen anzutreffen wäre; ein Wesen folglich, das zwar nicht[2] nach Zwecken etwas hervorbrächte, in welchem aber doch alle Dinge, wegen der Einheit des Subjects, von dem sie blos Bestimmungen sind, auch ohne Zweck und Absicht nothwendig sich auf einander zweckmässig beziehen mussten. So führten sie den Idealismus der Endursachen ein[3], indem sie die so schwer herauszubringende Einheit einer Menge zweckmässig verbundener Substanzen, statt der Causalabhängigkeit von einer, in die der Inhärenz in einer verwandelten; welches System in der Folge, von Seiten der inhärirenden Weltwesen betrachtet, als Pantheismus, von Seiten des allein subsistirenden Subjects, als Urwesens, (späterhin) als Spinozismus, nicht sowohl die Frage vom ersten Grunde der Zweckmässigkeit der Natur auflösete, als sie vielmehr für nichtig erklärte, indem der letztere Begriff, aller Realität beraubt, zur blosen Missdeutung eines allgemeinen ontologischen Begriffs von einem Dinge überhaupt gemacht wurde.

Nach blos theoretischen Principien des Vernunftgebrauchs, (worauf die Physikotheologie sich allein gründet,) kann also niemals der Begriff einer Gottheit, der für unsere teleologische Beurtheilung der Natur zureichte, herausgebracht werden. Denn wir erklären entweder alle Teleologie für blose Täuschung der Urtheilskraft in der Beurtheilung der Causalverbindung der Dinge, und flüchten uns zu dem alleinigen Princip eines blosen Mechanismus der Natur, welche, wegen der Einheit der Substanz, von der sie nichts, als das Mannigfaltige der Bestimmungen derselben sei, uns eine allgemeine Beziehung auf Zwecke zu enthalten blos scheine; oder, wenn wir statt dieses Idealismus der Endursachen dem Grundsatze des Realismus dieser besondern Art der Causalität anhänglich bleiben wollen, so mögen wir viele verständige Urwesen, oder nur ein einiges den Naturzwecken unterlegen; sobald wir zu Begründung

[1] 1. Ausg. „wären, die zwar nicht“ [2] 1. Ausg. „wäre, welches zwar nicht“
[3] 1. Ausg. „mussten, und so den Idealismus der Endursachen einführten,“

des Begriffs von demselben nichts, als Erfahrungsprincipien, von der wirklichen Zweckverbindung in der Welt hergenommen, zur Hand haben, so können wir einerseits wider die Misshelligkeit, die die Natur in Ansehung der Zweckeinheit in vielen Beispielen aufstellt, keinen Rath finden, andererseits den Begriff einer einigen intelligenten Ursache, so wie wir ihn, durch blose Erfahrung berechtigt, herausbringen, niemals für irgend eine, auf welche Art es auch sei, (theoretisch oder praktisch) brauchbare Theologie bestimmt genug daraus ziehen.

Die physische Teleologie treibt uns zwar an, eine Theologie zu suchen; aber kann keine hervorbringen, so weit wir auch der Natur durch Erfahrung nachspüren, und der in ihr entdeckten Zweckverbindung, durch Vernunftideen, (die zu physischen Aufgaben theoretisch sein müssen,) zu Hülfe kommen mögen. Was hilfts, wird man mit Recht klagen, dass wir allen diesen Einrichtungen einen grossen, einen für uns unermesslichen Verstand zum Grunde legen und ihn diese Welt nach Absichten anordnen lassen, wenn uns die Natur von der Endabsicht nichts sagt, noch jemals sagen kann, ohne welche wir uns doch keinen gemeinschaftlichen Beziehungspunkt aller dieser Naturzwecke, kein hinreichendes teleologisches Princip machen können, theils die Zwecke insgesammt in einem System zu erkennen, theils uns von dem obersten Verstande, als Ursache einer solchen Natur, einen Begriff zu machen, der unserer über sie teleologisch reflectirenden Urtheilskraft zum Richtmaasse dienen könnte. Ich hätte alsdann zwar einen Kunstverstand für zerstreute Zwecke; aber keine Weisheit für einen Endzweck, der doch eigentlich den Bestimmungsgrund von jenem enthalten muss. In Ermangelung aber eines Endzwecks, den nur die reine Vernunft *a priori* an die Hand geben kann, (weil alle Zwecke in der Welt empirisch bedingt sind, und nichts, als was hiezu oder dazu, als zufälliger Absicht, nicht was schlechthin gut ist, enthalten können,) und der mich allein lehren würde, welche Eigenschaften, welchen Grad und welches Verhältniss der obersten Ursache der Natur ich mir zu denken habe, um diese als teleologisches System zu beurtheilen; wie und mit welchem Rechte darf ich da meinen sehr eingeschränkten Begriff von jenem ursprünglichen Verstande, den ich auf meine geringe Weltkenntniss gründen kann, von der Macht dieses Urwesens, seine Ideen zur Wirklichkeit zu bringen, von seinem Willen, es zu thun u. s. w., nach Belieben erweitern und bis zur Idee eines allweisen unendlichen Wesens ergänzen? Dies würde, wenn es theoretisch geschehen sollte, in mir selbst Allwissenheit

voraussetzen,[1] um die Zwecke der Natur in ihrem ganzen Zusammenhange einzusehen, und noch obenein alle andere mögliche Plane denken zu können, mit denen in Vergleichung der gegenwärtige als der beste mit Grunde beurtheilt werden müsste. Denn ohne diese vollendete Kenntniss der Wirkung kann ich auf keinen bestimmten Begriff von der obersten Ursache, die nur in dem von einer in allem Betracht unendlichen Intelligenz, d. i. dem Begriffe einer Gottheit angetroffen werden kann, schliessen und eine Grundlage zur Theologie zu Stande bringen.

Wir können also, bei aller möglichen Erweiterung der physischen Teleologie, nach dem oben angeführten Grundsatze, wohl sagen: dass wir, nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnissvermögens, die Natur in ihren, uns bekannt gewordenen zweckmässigen Anordnungen nicht anders, als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können. Ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge, (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde,) das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen; sondern es bleibt, bei aller Kenntniss derselben, unausgemacht, ob jene oberste Ursache überall nach einem Endzwecke, und nicht vielmehr durch einen von der blosen Nothwendigkeit seiner Natur zu Hervorbringung gewisser Formen bestimmten Verstand (nach der Analogie mit dem, was wir bei den Thieren den Kunstinstinct nennen,) Urgrund derselben sei; ohne dass es nöthig sei, ihr darum auch nur Weisheit, viel weniger höchste und mit allen andern zur Vollkommenheit ihres Products erforderlichen Eigenschaften verbundene Weisheit beizulegen.

Also ist die Physikotheologie eine missverstandene physische Teleologie, nur als Vorbereitung (Propädeutik) zur Theologie brauchbar, und nur durch Hinzukunft eines anderweitigen Princips, auf das sie sich stützen kann, nicht aber an sich selbst, wie ihr Name es anzeigen will, zu dieser Absicht zureichend.

§. 86.

Von der Ethikotheologie.

Es ist ein Urtheil, dessen sich selbst der gemeinste Verstand nicht entschlagen kann, wenn er über das Dasein der Dinge in der Welt und

[1] 1 Ausg. „ergänzen, welches, wenn . . . voraussetzen würde“

die Existenz der Welt selbst nachdenkt, dass nämlich alle die mannigfaltigen Geschöpfe, von wie grosser Kunsteinrichtung und wie mannigfaltigem, zweckmässig auf einander bezogenem Zusammenhange sie auch sein mögen, ja selbst das Ganze so vieler Systeme derselben, die wir unrichtiger Weise Welten nennen, zu nichts da sein würden, wenn es in ihnen nicht Menschen (vernünftige Wesen überhaupt) gäbe; d. i. dass ohne den Menschen die ganze Schöpfung eine blose Wüste, umsonst und ohne Endzweck sein würde. Es ist aber auch nicht das Erkenntnissvermögen desselben (theoretische Vernunft), in Beziehung auf welches das Dasein alles Uebrigen in der Welt allererst seinen Werth bekommt, etwa damit irgend Jemand da sei, welcher die Welt betrachten könne. Denn wenn diese Betrachtung der Welt ihm doch nichts, als Dinge ohne Endzweck vorstellig machte, so kann daraus, dass sie erkannt wird, dem Dasein derselben kein Werth erwachsen; und man muss schon einen Endzweck derselben voraussetzen, in Beziehung auf welchen die Weltbetrachtung selbst einen Werth habe. Auch ist es nicht das Gefühl der Lust und der Summe derselben, in Beziehung auf welches wir einen Endzweck der Schöpfung als gegeben denken, d. i. nicht das Wohlsein, der Genuss, (er sei körperlich oder geistig,) mit einem Worte die Glückseligkeit, wornach wir jenen absoluten Werth schätzen. Denn dass, wenn der Mensch da ist, er diese ihm selbst zur Endabsicht macht, gibt keinen Begriff, wozu er dann überhaupt da sei, und welchen Werth er dann[1] selbst habe, um ihm seine Existenz angenehm zu machen. Er muss also schon als Endzweck der Schöpfung vorausgesetzt werden, um einen Vernunftgrund zu haben, warum die Natur zu seiner Glückseligkeit zusammenstimmen müsse, wenn sie als ein absolutes Ganze nach Principien der Zwecke betrachtet wird. — Also ist es nur das Begehrungsvermögen; aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseins auf dem, was er empfängt und geniesst, beruht; sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher[2] in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.

[1] 1. Ausg. „er, der Mensch, dann" [2] „welcher" Zusatz der 2. Ausg.

Auch stimmt damit das gemeinste Urtheil der gesunden Menschenvernunft vollkommen zusammen; nämlich dass der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne, wenn man die Beurtheilung nur auf diese Frage leitet und veranlasst, sie zu versuchen. Was hilfts, wird man sagen, dass dieser Mensch so viel Talent hat, dass er damit sogar sehr thätig ist, und dadurch einen nützlichen Einfluss auf das gemeine Wesen ausübt, und also in Verhältniss sowohl auf seine Glücksumstände, als auch auf Anderer Nutzen einen grossen Werth hat, wenn er keinen guten Willen besitzt? Er ist ein verachtungswürdiges Object, wenn man ihn nach seinem Innern betrachtet; und wenn die Schöpfung nicht überall ohne Endzweck sein soll, so muss er, der als Mensch auch dazu gehört, doch, als böser Mensch, in einer Welt unter moralischen Gesetzen, diesen gemäss, seines subjectiven Zwecks (der Glückseligkeit) verlustig gehen, als der einzigen Bedingung, unter der seine Existenz mit dem Endzwecke zusammen bestehen kann.

Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke, die es nur bedingt sind, einem unbedingten obersten, d. i. einem Endzwecke unterordnen; so sieht man erstlich leicht, dass alsdann nicht von einem Zwecke der Natur (innerhalb derselben), sofern sie existirt, sondern dem Zwecke ihrer Existenz mit allen ihren Einrichtungen, mithin von dem letzten Zwecke der Schöpfung die Rede ist, und in diesem auch eigentlich von der obersten Bedingung, unter welcher allein ein Endzweck (d. i. der Bestimmungsgrund eines höchsten Verstandes zu Hervorbringung der Weltwesen) stattfinden kann.

Da wir nun den Menschen, nur als moralisches Wesen, für den Zweck der Schöpfung anerkennen, so haben wir erstlich einen Grund, wenigstens die Hauptbedingung, die Welt, als ein nach Zwecken zusammenhangendes Ganze und als ein System von Endursachen anzusehen; vornehmlich aber für die, nach Beschaffenheit unserer Vernunft uns nothwendige Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Weltursache ein Princip, die Natur und Eigenschaften dieser ersten Ursache, als obersten Grundes im Reiche der Zwecke, zu denken und so den Begriff derselben zu bestimmen; welches die physische Teleologie nicht vermochte, die nur unbestimmte und eben darum zum theoretischen sowohl, als praktischen Gebrauche untaugliche Begriffe von demselben veranlassen konnte.

Aus diesem so bestimmten Princip der Causalität des Urwesens

werden wir es nicht blos als Intelligenz und gesetzgebend für die Natur, sondern auch als gesetzgebendes Oberhaupt in einem moralischen Reiche der Zwecke denken müssen. In Beziehung auf das höchste unter seiner Herrschaft allein mögliche Gut, nämlich die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, werden wir uns dieses Urwesen als allwissend denken: damit selbst das Innerste der Gesinnungen (welches den eigentlichen moralischen Werth der Handlungen vernünftiger Weltwesen ausmacht,) ihm nicht verborgen sei; als allmächtig: damit er die ganze Natur diesem höchsten Zwecke angemessen machen könne; als allgütig und zugleich gerecht: weil diese beiden Eigenschaften (vereinigt, die Weisheit) die Bedingungen der Causalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Guts, unter moralischen Gesetzen, ausmachen; und so auch alle noch übrigen[1] transscendentalen Eigenschaften, als Ewigkeit, Allgegenwart u. s. w., (denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften,[2]) die in Beziehung auf einen solchen Endzweck vorausgesetzt werden, an demselben denken müssen. — Auf solche Weise ergänzt die moralische Teleologie den Mangel der physischen, und gründet allererst eine Theologie; da die letztere, wenn sie nicht unbemerkt aus der ersteren borgte, sondern consequent verfahren sollte, für sich allein nichts, als eine Dämonologie, welche keines bestimmten Begriffs fähig ist, begründen könnte.

Aber das Princip der Beziehung der Welt, wegen der moralischen Zweckbestimmung gewisser Wesen in derselben, auf eine oberste Ursache, als Gottheit, thut dieses nicht blos dadurch, dass es den physisch-teleologischen Beweisgrund ergänzt, und also diesen nothwendig zum Grunde legt; sondern es ist dazu auch für sich hinreichend, und treibt die Aufmerksamkeit auf die Zwecke der Natur und die Nachforschung der hinter ihren Formen verborgen liegenden unbegreiflich grossen Kunst, um den Ideen, die die reine praktische Vernunft herbeischafft, an den Naturzwecken beiläufige Bestätigung zu geben. Denn der Begriff von Weltwesen unter moralischen Gesetzen ist ein Princip (*a priori*), wornach sich der Mensch nothwendig beurtheilen muss. Dass ferner, wenn es überall eine absichtlich wirkende und auf einen Zweck gerichtete Weltursache gibt, jenes moralische Verhältniss ebenso nothwendig die Bedingung der Möglichkeit einer Schöpfung sein müsse, als das nach

[1] 1. Ausg. „alle übrigen" [2] „(denn Güte und Gerechtigkeit sind moralische Eigenschaften)" Zusatz der 2. Ausg.

physischen Gesetzen, (wenn nämlich jene verständige Ursache auch einen Endzweck hat,) sieht die Vernunft auch *a priori* als einen für sie zur teleologischen Beurtheilung der Existenz der Dinge nothwendigen Grundsatz an. Nun kommt es nur darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft, (es sei die speculative oder praktische,) hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursache einen Endzweck beizulegen. Denn dass alsdann dieser, nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vernunft, und selbst wie wir uns auch die Vernunft anderer Wesen nur immer denken mögen, kein anderer, als der Mensch unter moralischen Gesetzen sein könne, kann *a priori* für uns als gewiss gelten; da hingegen die Zwecke der Natur in der physischen Ordnung *a priori* gar nicht können erkannt, vornehmlich dass eine Natur ohne solche nicht existiren könne, auf keine Weise kann eingesehen werden.

Anmerkung.

Setzt einen Menschen in den Augenblicken der Stimmung seines Gemüths zur moralischen Empfindung. Wenn er sich, umgeben von einer schönen Natur, in einem ruhigen heiteren Genusse seines Daseins befindet, so fühlt er in sich ein Bedürfniss, irgend Jemand dafür dankbar zu sein. Oder er sehe sich einandermal in derselben Gemüthsverfassung im Gedränge von Pflichten, denen er nur durch freiwillige Aufopferung Genüge leisten kann und will; so fühlt er in sich ein Bedürfniss, hiemit zugleich etwas Befohlenes ausgerichtet und einem Oberherrn gehorcht zu haben. Oder er habe sich etwa unbedachtsamer Weise wider seine Pflicht vergangen, wodurch er doch eben nicht Menschen verantwortlich geworden ist, so werden die strengen Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte. Mit einem Worte: er bedarf einer moralischen Intelligenz, um für den Zweck, wozu er existirt, ein Wesen zu haben, welches diesem gemäss von ihm und der Welt die Ursache sei. Triebfedern hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln, ist vergeblich; denn sie hangen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthigung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsstimmungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth sich hier nur einen Gegenstand

freiwillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfniss der Existenz eines Wesens sich vorzustellen, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigstens unserer Vorstellung nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinnt; d. i. ein moralisch-gesetzgebendes Wesen ausser der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freien, (dabei freilich nur subjectiven) Grunde anzunehmen, auf blose Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen praktischen Vernunft. Und obgleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne Bemühung, ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüberginge; so ist doch der Grund dazu, die moralische Anlage in uns, als subjectives Princip, sich in der Weltbetrachtung mit ihrer Zweckmässigkeit durch Naturursachen nicht zu begnügen, sondern ihr eine oberste nach moralischen Principien die Natur beherrschende Ursache unterzulegen, unverkennbar. — Wozu noch kommt, dass wir, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, uns durch das moralische Gesetz gedrungen, uns aber doch und die gesammte Natur ihn zu erreichen unvermögend fühlen; dass wir, nur sofern wir darnach streben, dem Endzwecke einer verständigen Weltursache, (wenn es eine solche gäbe), gemäss zu sein urtheilen dürfen; und so ist ein reiner moralischer Grund der praktischen Vernunft vorhanden, diese Ursache, (da es ohne Widerspruch geschehen kann,) anzunehmen, wo nicht mehr, doch damit wir jene Bestrebung in ihren Wirkungen nicht für ganz eitel anzusehen und dadurch sie ermatten zu lassen Gefahr laufen.

Mit diesem allen[1] soll hier nur so viel gesagt werden, dass die Furcht zwar zuerst Götter (Dämonen), aber die Vernunft, vermittelst ihrer moralischen Principien zuerst den Begriff von Gott habe hervorbringen können, (auch selbst, wenn man in der Teleologie der Natur, wie gemeiniglich, sehr unwissend, oder auch wegen der Schwierigkeit, die einander hierin widersprechenden Erscheinungen durch ein genugsam

[1] 1. Ausg. „Mit allem"

bewährtes Princip auszugleichen, sehr zweifelhaft war;) und dass die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseins das ergänzte, was der Naturkenntniss abging, indem sie nämlich anwies, zu dem Endzwecke vom Dasein aller Dinge, wozu das Princip nicht anders, als ethisch, der Vernunft genugthuend ist, die oberste Ursache mit Eigenschaften, womit sie die ganze Natur jener einzigen Absicht, (zu der diese blos Werkzeug ist,) zu unterwerfen vermögend ist, (d. i. als eine Gottheit) zu denken.

§. 87.

Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes.

Es gibt eine physische Teleologie,[1] welche einen für unsere theoretisch reflectirende Urtheilskraft hinreichenden Beweisgrund an die Hand gibt, das Dasein einer verständigen Weltursache anzunehmen. Wir finden aber in uns selbst, und noch mehr in dem Begriffe eines vernünftigen mit Freiheit (seiner Causalität) begabten Wesens überhaupt auch eine moralische Teleologie, die aber, weil die Zweckbeziehung in uns selbst *a priori*, sammt dem Gesetze derselben, bestimmt, mithin als nothwendig erkannt werden kann, zu diesem Behuf keiner verständigen Ursache ausser uns für diese innere Gesetzmässigkeit bedarf; so wenig, als wir bei dem, was wir in den geometrischen Eigenschaften der Figuren (für allerlei mögliche Kunstausübung) Zweckmässiges finden, auf einen ihnen dieses ertheilenden höchsten Verstand hinaussehen dürfen. Aber diese moralische Teleologie betrifft doch uns, als Weltwesen, und also mit andern Dingen in der Welt verbundene Wesen; auf welche letzteren entweder als Zwecke, oder als Gegenstände, in Ansehung deren wir selbst Endzweck sind, unsere Beurtheilung zu richten, ebendieselben moralischen Gesetze uns zur Vorschrift machen. Von dieser moralischen Teleologie nun, welche die Beziehung unserer eigenen Causalität auf Zwecke und sogar auf einen Endzweck, der von uns in der Welt beabsichtigt werden muss, imgleichen die wechselseitige Beziehung der Welt auf jenen sittlichen Zweck und die äussere Möglichkeit seiner Ausführung, (wozu keine physische Teleologie uns Anleitung geben kann,) betrifft, geht nun die nothwendige Frage aus: ob sie unsere vernünftige Beur-

[1] 1. Ausg. „Theologie“

theilung nöthige, über die Welt hinaus zu gehen, und zu jener Beziehung der Natur auf das Sittliche in uns ein verständiges oberstes Princip zu suchen, um die Natur, auch in Beziehung auf die moralische innere Gesetzgebung und deren mögliche Ausführung, uns als zweckmässig vorzustellen. Folglich gibt es allerdings eine moralische Teleologie; und diese hängt mit der Nomothetik der Freiheit einerseits und der der Natur andererseits ebenso nothwendig zusammen, als bürgerliche Gesetzgebung mit der Frage, wo man die executive Gewalt suchen soll, und überhaupt in allem, worin die Vernunft ein Princip der Wirklichkeit einer gewissen gesetzmässigen, nur nach Ideen möglichen Ordnung der Dinge angeben soll, Zusammenhang ist.[1] — Wir wollen den Fortschritt der Vernunft von jener moralischen Teleologie und ihrer Beziehung auf die physische zur Theologie allererst vortragen, und nachher über die Möglichkeit und Bündigkeit dieser Schlussart Betrachtungen anstellen.

Wenn man das Dasein gewisser Dinge (oder auch nur gewisser Formen der Dinge) als zufällig, mithin nur durch etwas Anderes, als Ursache, möglich annimmt; so kann man zu dieser Causalität der obersten und also zu dem Bedingten den unbedingten Grund entweder in der physischen, oder teleologischen Ordnung suchen (nach dem *nexu effectivo* oder *finali*). D. i. man kann fragen: welches ist die oberste hervorbringende Ursache, oder was ist der oberste (schlechthin unbedingte) Zweck derselben, d. i. der Endzweck ihrer Hervorbringung dieser oder aller ihrer Producte überhaupt? Wobei dann freilich vorausgesetzt wird, dass diese Ursache einer Vorstellung der Zwecke fähig, mithin ein verständiges Wesen sei, oder wenigstens von uns als nach den Gesetzen eines solchen Wesens handelnd gedacht werden müsse.

Nun ist, wenn man der letztern Ordnung nachgeht, es ein **Grundsatz**, dem selbst die gemeinste Menschenvernunft unmittelbar Beifall zu geben genöthigt ist, dass, wenn überall ein Endzweck, den die Vernunft *a priori* angeben muss, stattfinden soll, dieser kein anderer, als der Mensch (ein jedes vernünftige Weltwesen) unter moralischen Gesetzen sein könne.* Denn, (so urtheilt ein Jeder,) bestände die

---

[1] 1. Ausg. „zusammenhängt"

* Ich sage mit Fleiss: unter moralischen Gesetzen. Nicht der Mensch nach moralischen Gesetzen, d. i. ein solcher, der sich ihnen gemäss verhält, ist der Endzweck der Schöpfung. Denn mit dem letztern Ausdrucke würden wir mehr sagen, als wir wissen; nämlich dass es in der Gewalt eines Welturhebers stehe, zu machen dass der Mensch den moralischen Gesetzen jederzeit sich angemessen verhalte: welches

Welt aus lauter leblosen, oder zwar zum Theil aus lebenden, aber vernunftlosen Wesen, so würde das Dasein einer solchen Welt gar keinen Werth haben, weil in ihr kein Wesen existirte, das von einem Werthe den mindesten Begriff hat. Wären dagegen auch vernünftige Wesen, deren Vernunft aber den Werth des Daseins der Dinge nur im Verhältnisse der Natur zu ihnen (ihrem Wohlbefinden) zu setzen, nicht aber sich einen solchen ursprünglich (in der Freiheit) selbst zu verschaffen im Stande wäre; so wären zwar (relative) Zwecke in der Welt, aber kein (absoluter) Endzweck, weil das Dasein solcher vernünftigen Wesen doch immer zwecklos sein würde. Die moralischen Gesetze aber sind von der eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie etwas als Zweck ohne Bedingung, mithin gerade so, wie der Begriff eines Endzwecks es bedarf, für die Vernunft vorschreiben; und die Existenz einer solchen Vernunft, die in der Zweckbeziehung ihr selbst das oberste Gesetz sein kann, mit andern Worten die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen, kann also allein als Endzweck vom Dasein einer Welt gedacht werden. Ist dagegen dieses nicht so bewandt, so liegt dem Dasein derselben entweder gar kein Zweck in der Ursache, oder es liegen ihm Zwecke ohne Endzweck zum Grunde.

---

einen Begriff von Freiheit und der Natur, (von welcher letztern man allein einen äussern Urheber denken kann,) voraussetzt, der eine Einsicht in das übersinnliche Substrat der Natur, und dessen Einerleiheit mit dem, was die Causalität durch Freiheit in der Welt möglich macht, enthalten müsste, die weit über unsere Vernunfteinsicht hinausgeht. Nur vom Menschen unter moralischen Gesetzen können wir, ohne die Schranken unserer Einsicht zu überschreiten, sagen: sein Dasein mache der Welt Endzweck aus. Dieses stimmt auch vollkommen mit dem Urtheile der moralisch über den Weltlauf reflectirenden Menschenvernunft. Wir glauben die Spuren einer weisen Zweckbeziehung auch am Bösen wahrzunehmen, wenn wir nur sehen, dass der frevelhafte Bösewicht nicht eher stirbt, als bis er die wohlverschuldete Strafe seiner Unthaten erlitten hat. Nach unseren Begriffen von freier Causalität beruht das Wohl- oder Uebelverhalten auf uns; die höchste Weisheit aber der Weltregierung setzen wir darin, dass zu dem ersteren die Veranlassung, für beides aber der Erfolg nach moralischen Gesetzen verhängt sei. In dem letzteren besteht eigentlich die Ehre Gottes, welche daher von Theologen nicht unschicklich der letzte Zweck der Schöpfung genannt wird. — Noch ist anzumerken, dass wir unter dem Worte Schöpfung, wenn wir uns dessen bedienen, nichts Anderes, als was hier gesagt worden ist, nämlich die Ursache vom **Dasein** einer **Welt**, oder der Dinge in ihr (der Substanzen) verstehen; wie das auch der eigentliche Begriff dieses Wortes mit sich bringt (*actuatio substantiae est creatio*); welches mithin nicht schon die Voraussetzung einer freiwirkenden, folglich verständigen Ursache, (deren Dasein wir allererst beweisen wollen,) bei sich führt.

Das moralische Gesetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit, verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es bestimmt uns doch auch, und zwar *a priori*, einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht; und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.

Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich, unter dem obigen Gesetze, einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich das höchste in der Welt mögliche, und, soviel an uns ist, als Endzweck zu befördernde, physische Gut ist Glückseligkeit; unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit, glücklich zu sein.

Diese zwei Erfordernisse des uns durch das moralische Gesetz aufgegebenen Endzwecks können wir aber, nach allen unseren Vernunftvermögen, als durch blose Natururachen verknüpft, und der Idee des gedachten Endzwecks angemessen, unmöglich uns vorstellen. Also stimmt der Begriff von der praktischen Nothwendigkeit eines solchen Zwecks durch die Anwendung unserer Kräfte nicht mit dem theoretischen Begriffe von der physischen Möglichkeit der Bewirkung desselben zusammen, wenn wir mit unserer Freiheit keine andere Causalität (eines Mittels), als die der Natur verknüpfen.

Folglich müssen wir eine moralische Weltursache (einen Welturheber) annehmen, um uns, gemäss dem moralischen Gesetze, einen Endzweck vorzusetzen; und, soweit als das Letztere nothwendig ist, soweit (d. i. in demselben Grade und aus demselben Grunde) ist auch das Erstere nothwendig anzunehmen; nämlich es sei ein Gott.*

* Dieses moralische Argument soll keinen objectiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, dass ein Gott sei; sondern dass, wenn er moralisch consequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse — Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit nothwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäss ihrer Moralität anzunehmen: sondern, es ist durch sie nothwendig. Mithin ist es ein subjectiv, für moralische Wesen, hinreichendes Argument.[1]

[1] Diese Anmerkung ist erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

Dieser Beweis, dem man leicht die Form der logischen Präcision anpassen kann, will nicht sagen: es ist ebenso nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, als die Gültigkeit des moralischen Gesetzes anzuerkennen; mithin, wer sich vom ersteren[1] nicht überzeugen kann, könne sich von den Verbindlichkeiten nach dem letzteren[2] los zu sein urtheilen. Nein! nur die Beabsichtigung des durch die Befolgung des letzteren[3] zu bewirkenden Endzwecks in der Welt, (einer mit der Befolgung moralischer Gesetze harmonisch zusammentreffenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste) müsste alsdann aufgegeben werden. Ein jeder Vernünftige würde sich an der Vorschrift der Sitten immer noch als strenge gebunden erkennen müssen; denn die Gesetze derselben sind formal und gebieten unbedingt, ohne Rücksicht auf Zwecke (als die Materie des Wollens). Aber das eine Erforderniss des Endzwecks, wie ihn die praktische Vernunft den Weltwesen vorschreibt, ist ein in sie durch ihre Natur (als endlicher Wesen) gelegter unwiderstehlicher Zweck, den die Vernunft nur dem moralischen Gesetze als unverletzlicher Bedingung unterworfen, oder auch nach demselben allgemein gemacht wissen will, und so die Beförderung der Glückseligkeit, in Einstimmung mit der Sittlichkeit, zum Endzwecke macht. Diesen nun, soviel, (was die ersteren betrifft,) in unserem Vermögen ist, zu befördern, wird uns durch das moralische Gesetz geboten; der Ausschlag, den diese Bemühung hat, mag sein, welcher er wolle. Die Erfüllung der Pflicht besteht in der Form des ernstlichen Willens, nicht in den Mittelursachen des Gelingens.

Gesetzt also, ein Mensch überredete sich, theils durch die Schwäche aller so sehr gepriesenen speculativen Argumente, theils durch manche in der Natur und Sinnenwelt ihm vorkommende Unregelmässigkeiten bewogen, von dem Satze: es sei kein Gott; so würde er doch in seinen eigenen Augen ein Nichtswürdiger sein, wenn er darum die Gesetze der Pflicht für blos eingebildet, ungültig, unverbindlich halten und ungescheut zu übertreten beschliessen wollte. Ein solcher würde auch alsdann noch, wenn er sich in Folge von dem, was er Anfangs bezweifelt hatte, überzeugen könnte, mit jener Denkungsart doch immer ein Nichtswürdiger bleiben; ob er gleich seine Pflicht, aber aus Furcht, oder aus lohnsüchtiger Absicht, ohne pflichtverehrende Gesinnung, der Wirkung

---

[1] 1. Ausg. „vom letzteren" [2] 1. Ausg. „nach dem ersteren" [3] 1. Ausg. „des ersteren"

nach so pünktlich, wie es immer verlangt werden mag, erfüllte. Umgekehrt, wenn er sie als Gläubiger seinem Bewusstsein nach aufrichtig und uneigennützig befolgt, und gleichwohl, so oft er zum Versuche den Fall setzt, er könnte einmal überzeugt werden: es sei kein Gott, sich sogleich von aller sittlichen Verbindlichkeit frei glaubte; müsste es doch mit der innern moralischen Gesinnung in ihm nur schlecht bestellt sein.

Wir können also einen rechtschaffenen Mann, (wie etwa den Spinoza)[1] annehmen, der sich fest überredet hält, es sei kein Gott und, (weil es in Ansehung des Objects der Moralität auf einerlei Folge hinausläuft,) auch kein künftiges Leben; wie wird er seine eigene innere Zweckbestimmung durch das moralische Gesetz, welches er thätig verehrt, beurtheilen? Er verlangt von Befolgung desselben für sich keinen Vortheil, weder in dieser, noch in einer andern Welt; uneigennützig will er vielmehr nur das Gute stiften, wozu jenes heilige Gesetz allen seinen Kräften die Richtung gibt. Aber sein Bestreben ist begrenzt; und von der Natur kann er zwar hin und wieder einen zufälligen Beitritt, niemals aber eine gesetzmässige und nach beständigen Regeln, (sowie innerlich seine Maximen sind und sein müssen,) eintreffende Zusammenstimmung[2] zu dem Zwecke erwarten, welchen zu bewirken er sich doch verbunden und angetrieben fühlt. Betrug, Gewaltthätigkeit und Neid werden immer um ihn im Schwange gehen, ob er gleich selbst redlich, friedfertig und wohlwollend ist; und die Rechtschaffenen, die er ausser sich noch antrifft, werden unangesehen aller ihrer Würdigkeit, glücklich zu sein, dennoch durch die Natur, die darauf nicht achtet, allen Uebeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Thieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesammt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel,) verschlingt und sie, die da glauben konnten, Endzweck der Schöpfung zu sein, in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurückwirft, aus dem sie gezogen waren. — Den Zweck also, den dieser Wohlgesinnte in Befolgung der moralischen Gesetze vor Augen hatte und haben sollte, müsste er allerdings als unmöglich aufgeben: oder will er auch hierin dem Rufe seiner sittlichen inneren Bestimmung anhänglich bleiben und die Achtung, welche das sittliche Gesetz ihm unmittelbar zum Gehorchen einflösst, nicht durch die Nichtigkeit

[1] „(wie etwa den Spinoza)“ Zusatz der 2. Ausg. [2] 1. Ausg. „Zusammenstimmung der Natur“

des einzigen, ihrer hohen Forderung angemessenen idealischen Endzwecks schwächen, (welches ohne einen der moralischen Gesinnung widerfahrenden Abbruch nicht geschehen kann;) so muss er, welches er auch gar wohl thun kann, indem es an sich wenigstens nicht widersprechend ist, in praktischer Absicht, d. i. um sich wenigstens von der Möglichkeit des ihm moralisch vorgeschriebenen Endzwecks einen Begriff zu machen, das Dasein eines moralischen Welturhebers, d. i. Gottes annehmen.

§. 88.

Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises.

Die reine Vernunft, als praktisches Vermögen, d. i. als Vermögen, den freien Gebrauch unserer Causalität durch Ideen (reine Vernunftbegriffe) zu bestimmen, enthält nicht allein im moralischen Gesetze ein regulatives Princip unserer Handlungen, sondern gibt auch dadurch zugleich ein subjectiv-constitutives, in dem Begriffe eines Objects an die Hand, welches nur Vernunft denken kann und welches[1] durch unsere Handlungen in der Welt nach jenem Gesetze wirklich gemacht werden soll. Die Idee eines Endzwecks im Gebrauche der Freiheit nach moralischen Gesetzen hat also subjectiv-praktische Realität. Wir sind *a priori* durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des grössten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmässigsten Sittlichkeit besteht, nach allen Kräften zu befördern. In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d. i. von der Beschaffenheit der Natur, (ob sie zu diesem Zwecke übereinstimme oder nicht,) abhängig und in theoretischer Rücksicht problematisch; indess der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach *a priori* fest steht und dogmatisch gewiss ist. Zur objectiven theoretischen Realität also des Begriffs von dem Endzwecke vernünftiger Weltwesen wird erfordert, dass nicht allein wir einen uns *a priori* vorgesetzten Endzweck haben, sondern dass auch die Schöpfung, d. i. die Welt selbst ihrer Existenz nach einen

[1] 1. Ausg. „in dem Begriffe eines Objectes, welches nur Vernunft denken kann, an die Hand, das durch unsere"

einen Endzweck habe; welches, wenn es *a priori* bewiesen werden könnte, zur subjectiven Realität des Endzwecks die objective hinzuthun würde. Denn hat die Schöpfung überall einen Endzweck, so können wir ihn nicht anders denken, als so, dass er mit dem moralischen, (der allein den Begriff von einem Zwecke möglich macht,) übereinstimmen müsse. Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke, und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maasse dar, dass, wenn wir der Vernunft gemäss urtheilen, wir zum Princip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, dass in der Natur gar nichts ohne Zweck sei; allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muss daher, sowie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objectiven Möglichkeit nach, nur in vernünftigen Wesen gesucht werden. Die praktische Vernunft der letzteren aber gibt diesen Endzweck nicht allein an, sondern bestimmt auch diesen Begriff in Ansehung der Bedingungen, unter welchen ein Endzweck der Schöpfung allein von uns gedacht werden kann.

Es ist nun die Frage: ob die objective Realität des Begriffs von einem Endzweck der Schöpfung nicht auch für die theoretischen Forderungen der reinen Vernunft hinreichend, wenngleich nicht apodiktisch für die bestimmende, doch hinreichend für die Maximen der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft könne dargethan werden. Dieses ist das Mindeste, was man der speculativen Philosophie ansinnen kann, die den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken vermittelst der Idee eines einzigen Zwecks zu verbinden sich anheischig macht; aber auch dieses Wenige ist doch weit mehr, als sie je zu leisten vermag.

Nach dem Princip der theoretisch-reflectirenden Urtheilskraft würden wir sagen: wenn wir Grund haben, zu den zweckmässigen Producten der Natur eine oberste Ursache der Natur anzunehmen, deren Causalität in Ansehung der Wirklichkeit der letzteren (die Schöpfung) von anderer Art, als zum Mechanismus der Natur erforderlich ist, nämlich als die eines Verstandes gedacht werden muss; so werden wir auch an diesem Urwesen nicht blos allenthalben in der Natur Zwecke, sondern auch einen Endzweck zu denken hinreichenden Grund haben, wenngleich nicht um das Dasein eines solchen Wesens darzuthun, doch wenigstens, (sowie es in der physischen Teleologie geschah,) uns zu überzeugen, dass wir die Möglichkeit einer solchen Welt nicht blos nach Zwecken, sondern auch nur dadurch, dass wir ihrer Existenz einen Endzweck unterlegen, uns begreiflich machen können.

Allein Endzweck ist blos ein Begriff unserer praktischen Vernunft, und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurtheilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntniss derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen; und der Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt. — Nun haben wir durch das moralische Gesetz, welches uns diesen letzteren auferlegt, in praktischer Absicht, nämlich um unsere Kräfte zur Bewirkung desselben anzuwenden, einen Grund, die Möglichkeit, Ausführbarkeit desselben, mithin auch, (weil ohne Beitritt der Natur zu einer in unserer Gewalt nicht stehenden Bedingung derselben die Bewirkung desselben unmöglich sein würde,) eine Natur der Dinge, die dazu übereinstimmt, anzunehmen. Also haben wir einen moralischen Grund, uns an einer Welt auch einen Endzweck der Schöpfung zu denken.

Dieses ist nun noch nicht der Schluss von der moralischen Teleologie auf eine Theologie, d. i. auf das Dasein eines moralischen Welturhebers, sondern nur auf einen Endzweck der Schöpfung, der auf diese Art bestimmt wird. Dass nun zu dieser Schöpfung, d. i. der Existenz der Dinge, gemäss einem E n d z w e c k e, erstlich ein verständiges, aber zweitens nicht blos, (wie zu der Möglichkeit der Dinge der Natur, die wir als Z w e c k e zu beurtheilen genöthigt waren,) ein verständiges, sondern ein zugleich m o r a l i s c h e s Wesen, als Welturheber, mithin ein G o t t, angenommen werden müsse, ist ein zweiter Schluss, welcher so beschaffen ist, dass man sieht, er sei blos für die Urtheilskraft, nach Begriffen der praktischen Vernunft, und, als ein solcher, für die reflectirende, nicht die bestimmende Urtheilskraft gefället. Denn wir können uns nicht anmassen einzusehen, dass, obzwar in uns die moralisch-praktische Vernunft von der technisch-praktischen ihren Principien nach wesentlich unterschieden ist, in der obersten Weltursache, wenn sie als Intelligenz angenommen wird, es auch so sein müsse, und eine besondere und verschiedene Art der Causalität derselben zum Endzwecke, als blos zu Zwecken der Natur, erforderlich sei; dass wir mithin an unserm Endzweck nicht blos einen m o r a l i s c h e n G r u n d haben, einen Endzweck der Schöpfung (als Wirkung), sondern auch ein m o r a l i s c h e s W e s e n als Urgrund der Schöpfung anzunehmen. Wohl aber können wir sagen:

dass, nach der Beschaffenheit unseres Vernunftvermögens, wir uns die Möglichkeit einer solchen auf das moralische Gesetz und dessen Object bezogenen Zweckmässigkeit, als in diesem Endzwecke ist, ohne einen Welturheber und Regierer, der zugleich moralischer Gesetzgeber ist, gar nicht begreiflich machen können.

Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also blos für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen. Denn diese bedarf zur Möglichkeit ihres Zwecks, der uns auch ohne das durch ihre eigene Gesetzgebung aufgegeben ist, einer Idee, wodurch das Hinderniss, aus dem Unvermögen ihrer Befolgung nach dem blosen Naturbegriffe von der Welt (für die reflectirende Urtheilskraft hinreichend) weggeräumt wird; und diese Idee bekommt dadurch praktische Realität, wenn ihr gleich alle Mittel, ihr eine solche in theoretischer Absicht, zur Erklärung der Natur und Bestimmung der obersten Ursache zu verschaffen, für das speculative Erkenntniss gänzlich abgehen. Für die theoretisch-reflectirende Urtheilskraft bewies die physische Teleologie aus den Zwecken der Natur hinreichend eine verständige Weltursache; für die praktische bewirkt dieses die moralische durch den Begriff eines Endzwecks, den sie in praktischer Absicht der Schöpfung beizulegen genöthigt ist. Die objective Realität der Idee von Gott, als moralischen Welturhebers, kann nun zwar nicht durch physische Zwecke allein dargethan werden; gleichwohl aber, wenn ihr Erkenntniss mit dem des moralischen verbunden wird, sind jene, vermöge der Maxime der reinen Vernunft: Einheit der Principien, soviel sich thun lässt, zu befolgen, von grosser Bedeutung, um der praktischen Realität jener Idee, durch die, welche sie in theoretischer Absicht für die Urtheilskraft bereits hat, zu Hülfe zu kommen.

Hiebei ist nun, zu Verhütung eines leicht eintretenden Missverständnisses, höchst nöthig anzumerken: dass wir erstlich diese Eigenschaften des höchsten Wesens nur nach der Analogie denken können. Denn wie wollten wir seine Natur, wovon uns die Erfahrung nichts Aehnliches zeigen kann, erforschen? Zweitens: dass wir es durch dasselbe auch nur denken, nicht darnach erkennen und sie ihm etwa theoretisch beilegen können; denn das wäre für die bestimmende Urtheilskraft in speculativer Absicht unserer Vernunft nöthig, um, was die oberste Weltursache an sich sei, einzusehen. Hier aber ist es nur darum zu thun, welchen Begriff wir uns, nach der Beschaffenheit unserer Er-

kenntnissvermögen, von demselben zu machen, und ob wir seine Existenz anzunehmen haben, um einem Zwecke, den uns reine praktische Vernunft, ohne alle solche Voraussetzung, *a priori* nach allen Kräften zu bewirken auferlegt, gleichfalls nur praktische Realität zu verschaffen, d. i. nur eine beabsichtete Wirkung als möglich denken zu können. Immerhin mag jener Begriff für die speculative Vernunft überschwenglich sein, auch mögen die Eigenschaften, die wir dem dadurch gedachten Wesen beilegen, objectiv gebraucht, einen Anthropomorphismus in sich verbergen; die Absicht ihres Gebrauches ist auch nicht, seine für uns unerreichbare Natur, sondern uns selbst und unseren Willen darnach bestimmen zu wollen. So wie wir eine Ursache nach dem Begriffe, den wir von der Wirkung haben, (aber nur in Ansehung ihrer Relation dieser) benennen, ohne darum die innere Beschaffenheit derselben durch die Eigenschaften, die uns von dergleichen Ursachen einzig und allein bekannt und durch Erfahrung gegeben werden müssen, innerlich bestimmen zu wollen; so wie wir z. B. der Seele unter andern auch eine *vim locomotivam* beilegen, weil wirklich Bewegungen des Körpers entspringen, deren Ursache in ihren Vorstellungen liegt, ohne ihr darum die einzige Art, wie wir bewegende Kräfte kennen, (nämlich durch Anziehung, Druck, Stoss, mithin Bewegung, welche jederzeit ein ausgedehntes Wesen voraussetzen,) beilegen zu wollen: — eben so werden wir Etwas, das den Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit eines nothwendigen moralischen Endzwecks enthält, annehmen müssen; dieses aber, nach Beschaffenheit der von ihm erwarteten Wirkung, uns als ein weises, nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschendes Wesen denken können, und der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen gemäss als von der Natur unterschiedene Ursache der Dinge denken müssen, um nur das Verhältniss dieses alle unsere Erkenntnissvermögen übersteigenden Wesens zum Objecte unserer praktischen Vernunft auszudrücken; ohne doch dadurch die einzige uns bekannte Causalität dieser Art, nämlich einen Verstand und Willen, ihm darum theoretisch beilegen, ja selbst auch nur die an ihm gedachte Causalität in Ansehung dessen, was für uns Endzweck ist, in diesem Wesen selbst von der Causalität in Ansehung der Natur (und deren Zweckbestimmungen überhaupt) objectiv unterscheiden zu wollen, sondern diesen Unterschied nur als subjectiv nothwendig, für die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens und gültig für die reflectirende, nicht für die objectiv bestimmende Urtheilskraft annehmen können. Wenn es

aber auf das Praktische ankommt, so ist ein solches regulatives Princip (für die Klugheit oder Weisheit): dem, was nach Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen von uns auf gewisse Weise allein als möglich gedacht werden kann, als Zwecke gemäss zu handeln, zugleich constitutiv, d. i. praktisch bestimmend; indess ebendasselbe, als Princip die objective Möglichkeit der Dinge zu beurtheilen, keinesweges theoretisch-bestimmend, (dass nämlich auch dem Objecte die einzige Art der Möglichkeit zukomme, die unserm Vermögen zu denken zukommt,) sondern ein blos regulatives Princip für die reflectirende Urtheilskraft ist.

Anmerkung.

Dieser moralische Beweis ist nicht etwa ein neu erfundener, sondern allenfalls nur ein neu erörterter Beweisgrund; denn er hat vor der frühesten Aufkeimung des menschlichen Vernunftvermögens schon in demselben gelegen, und wird in der fortgehenden Cultur desselben nur immer mehr entwickelt. Sobald die Menschen über Recht und Unrecht zu reflectiren anfingen, in einer Zeit, wo sie über die Zweckmässigkeit der Natur noch gleichgültig wegsahen, sie nützten, ohne sich dabei etwas Anderes, als den gewohnten Lauf der Natur zu denken, musste sich das Urtheil unvermeidlich einfinden: dass es im Ausgange nimmermehr einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewaltthätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende, wenigstens sichtbarlich, für seine Tugenden kein Glück, oder für seine Verbrechen keine Strafe angetroffen habe. Es ist, als ob sie in sich eine Stimme wahrnähmen, es müsse anders zugehen; mithin musste auch die, obgleich dunkle Vorstellung von etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten, verborgen liegen, womit ein solcher Ausschlag sich gar nicht zusammenreimen lasse, oder womit, wenn sie den Weltlauf einmal als die einzige Ordnung der Dinge ansahen, sie wiederum jene innere Zweckbestimmung ihres Gemüths nicht zu vereinigen wussten. Nun mochten sie die Art, wie eine solche Unregelmässigkeit, (welche dem menschlichen Gemüthe weit empörender sein muss, als der blinde Zufall, den man etwa der Naturbeurtheilung zum Princip unterlegen wollte,) ausgeglichen werden könne, sich auf mancherlei noch so grobe Weise[1]

[1] 1. Ausg. „grobe Art“

vorstellen; so konnten sie sich doch niemals ein anderes Princip der Möglichkeit der Vereinigung der Natur mit ihrem inneren Sittengesetze erdenken, als eine nach moralischen Gesetzen die Welt beherrschende oberste Ursache; weil ein als Pflicht aufgegebener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck ausser ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruche stehen. Ueber die innere[1] Beschaffenheit jener Weltursache konnten sie nun manchen Unsinn ausbrüten; jenes moralische Verhältniss in der Weltregierung blieb immer dasselbe, welches für die unangebauteste Vernunft, sofern sie sich als praktisch betrachtet, allgemein fasslich ist, mit welcher hingegen die speculative bei weitem nicht gleichen Schritt halten kann. — Auch wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach, durch dieses moralische Interesse allererst die Aufmerksamkeit auf die Schönheit und Zwecke in der Natur rege gemacht, die alsdann jene Idee zu bestärken vortrefflich diente, sie aber doch nicht begründen, noch weniger jenes entbehren konnte, weil selbst die Nachforschung der Zwecke der Natur nur in Beziehung auf den Endzweck dasjenige unmittelbare Interesse bekommt, welches sich in der Bewunderung derselben, ohne Rücksicht auf irgend daraus zu ziehenden Vortheil, in so grossem Maasse zeigt.

§. 89.

Von dem Nutzen des moralischen Arguments.

Die Einschränkung der Vernunft in Ansehung aller unserer Ideen vom Uebersinnlichen auf die Bedingungen ihres praktischen Gebrauchs hat, was die Idee von Gott betrifft, den unverkennbaren Nutzen: dass sie verhütet, dass Theologie sich nicht in **Theosophie** (in vernunftverwirrende überschwengliche Begriffe) versteige, oder zur **Dämonologie** (einer anthropomorphistischen Vorstellungsart des höchsten Wesens) herabsinke; dass Religion nicht in Theurgie, (ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluss haben zu können,) oder in Idololatrie, (ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung wohlgefällig machen zu können,) gerathe.*

---

[1] „innere" Zusatz der 2. Ausg.

* Abgötterei in praktischem Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als

Denn wenn man der Eitelkeit oder Vermessenheit des Vernünftelns in Ansehung dessen, was über die Sinnenwelt hinausliegt, auch nur das Mindeste theoretisch (und Erkenntniss erweiternd) zu bestimmen einräumt, wenn man mit Einsichten vom Dasein und von der Beschaffenheit der göttlichen Natur, von seinem Verstande und Willen, den Gesetzen beider und den daraus auf die Welt abfliessenden Eigenschaften gross zu thun verstattet, so möchte ich wohl wissen, wo und an welcher Stelle man die Anmassungen der Vernunft begrenzen wolle; denn wo jene Einsichten hergenommen sind, ebendaher können ja noch mehrere, (wenn man nur, wie man meint, sein Nachdenken anstrengte,) erwartet werden. Die Begrenzung solcher Ansprüche müsste doch nach einem gewissen Princip geschehen, nicht etwa blos aus dem Grunde, weil wir finden, dass alle Versuche mit denselben bisher fehlgeschlagen sind; denn das beweist nichts wider die Möglichkeit eines besseren Ausschlags. Hier ist aber kein Princip möglich, als entweder anzunehmen, dass in Ansehung des Uebersinnlichen schlechterdings gar nichts theoretisch, (als lediglich nur negativ) bestimmt werden könne, ohne dass unsere Vernunft eine noch unbenutzte Fundgrube, zu wer weiss wie grossen, für uns und unsere Nachkommen aufbewahrten erweiternden Kenntnissen in sich enthalte. — Was aber Religion betrifft, d. i. die Moral in Beziehung auf Gott als Gesetzgeber, so muss, wenn die theoretische Erkenntniss desselben vorhergehen müsste, die Moral sich nach der Theologie richten, und nicht allein statt einer inneren nothwendigen Gesetzgebung der Vernunft eine äussere willkührliche eines obersten Wesens eingeführt, sondern auch in dieser alles, was unsere Einsicht in die Natur desselben Mangelhaftes hat, sich auf die sittliche Vorschrift erstrecken, und so die Religion unmoralisch machen und verkehren.

In Ansehung der Hoffnung eines künftigen Lebens, wenn wir, statt des Endzwecks, den wir, der Vorschrift des moralischen Gesetzes gemäss, selbst zu vollführen haben, zum Leitfaden des Vernunfturtheils für unsere Bestimmung, (welches also nur in praktischer Beziehung als nothwendig oder annehmungswürdig betrachtet wird,) unser theoretisches Erkenntnissvermögen befragen, gibt die Seelenlehre in dieser Absicht,

---

Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein. Denn so rein und frei von sinnlichen Bildern man auch in theoretischer Rücksicht jenen Begriff gefasst haben mag, so ist er in praktischer alsdann dennoch als ein Idol, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach anthropomorphistisch vorgestellt.

sowie oben die Theologie, nichts mehr, als einen negativen Begriff von unserem denkenden Wesen: dass nämlich keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; dass also von ihrer abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer ihrer Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnissvermögen möglich sei. Da also alles hier der teleologischen Beurtheilung unseres Daseins in praktischer nothwendiger Rücksicht und der Annehmung unserer Fortdauer, als der zu dem, uns von der Vernunft schlechterdings aufgegebenen Endzweck erforderlichen Bedingung, überlassen bleibt, so zeigt sich hier zugleich der Nutzen, (der zwar beim ersten Anblick Verlust zu sein scheint,) dass, sowie die Theologie für uns nie Theosophie werden kann, die rationale Psychologie niemals Pneumatologie als erweiternde Wissenschaft werden könne, so wie sie andererseits auch gesichert ist, in keinen Materialismus zu verfallen; sondern dass sie vielmehr blos Anthropologie des innern Sinnes, d. i. Kenntniss unseres denkenden Selbst im Leben sei, und als theoretisches Erkenntniss auch blos empirisch bleibe; dagegen die rationale Psychologie, was die Frage über unsere ewige Existenz betrifft, gar keine theoretische Wissenschaft ist, sondern auf einem einzigen Schlusse der moralischen Teleologie beruht, wie denn auch ihr ganzer Gebrauch, blos der letztern, als unserer praktischen Bestimmung wegen nothwendig ist.

§. 90.

Von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseins Gottes.

Zuerst wird zu jedem Beweise, er mag, (wie bei dem Beweise durch Beobachtung des Gegenstandes oder Experiment,) durch unmittelbare empirische Darstellung dessen, was bewiesen werden soll, oder durch Vernunft *a priori* aus Principien geführt werden, erfordert: dass er nicht überrede, sondern überzeuge, oder wenigstens auf Ueberzeugung wirke, d. i. dass der Beweisgrund oder der Schluss nicht blos ein subjectiver (ästhetischer) Bestimmungsgrund des Beifalls (bloser Schein), sondern objectivgültig und ein logischer Grund der Erkenntniss sei; denn sonst wird der Verstand berückt, aber nicht überführt. Von jener Art eines Scheinbeweises ist derjenige, welcher vielleicht in guter Ab-

sicht, aber doch mit vorsätzlicher Verhehlung seiner Schwäche in der natürlichen Theologie geführt wird, wenn man die grosse Menge der Beweisthümer eines Ursprungs der Naturdinge nach dem Princip der Zwecke herbeizieht, und sich den blos subjectiven Grund der menschlichen Vernunft zu Nutze macht, nämlich den ihr eigenen Hang, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, statt vieler Principien ein einziges, und, wo in diesem Princip nur einige oder auch viele Erfordernisse zur Bestimmung eines Begriffs angetroffen werden, die übrigen hinzuzudenken, um den Begriff des Dinges durch willkührliche Ergänzung zu vollenden. Denn freilich, wenn wir so viele Producte in der Natur antreffen, die für uns Anzeigen einer verständigen Ursache sind, warum sollen wir, statt vieler solcher Ursachen, nicht lieber eine einzige, und zwar an dieser nicht etwa blos grossen Verstand, Macht u. s. w., sondern nicht vielmehr Allweisheit, Allmacht, mit einem Worte sie als eine solche, die den für alle mögliche Dinge zureichenden Grund solcher Eigenschaften enthalte, denken? und über das diesem einigen, alles vermögenden Urwesen nicht blos für die Naturgesetze und Producte Verstand, sondern auch, als einer moralischen Weltursache, höchste sittliche praktische Vernunft beilegen, da durch diese Vollendung des Begriffs ein für Natureinsicht sowohl, als moralische Weisheit zusammen hinreichendes Princip angegeben wird, und kein nur einigermassen gegründeter Einwurf wider die Möglichkeit einer solchen Idee gemacht werden kann? Werden hiebei nun zugleich die moralischen Triebfedern des Gemüths in Bewegung gesetzt, und ein lebhaftes Interesse der letzteren mit rednerischer Stärke, (deren sie auch wohl würdig sind,) hinzugefügt, so entspringt daraus eine Ueberredung von der objectiven Zulänglichkeit des Beweises, und ein (in den meisten Fällen seines Gebrauchs) auch heilsamer Schein, der aller Prüfung der logischen Schärfe desselben sich ganz überhebt, und sogar dawider, als ob ihr ein frevelhafter Zweifel zum Grunde läge, Abscheu und Widerwillen trägt. — Nun ist hierwider wohl nichts zu sagen, sofern man auf populäre Brauchbarkeit eigentlich Rücksicht nimmt. Allein da doch die Zerfällung desselben in die zwei ungleichartigen Stücke, die dieses Argument enthält, nämlich in das, was zur physischen, und das, was zur moralischen Teleologie gehört, nicht abgehalten werden kann und darf, indem die Zusammenschmelzung beider es unkenntlich macht, wo der eigentliche Nerve des Beweises liege, und an welchem Theile und wie er müsste bearbeitet werden, um für die Gültigkeit des-

vor der schärfsten Prüfung Stand halten zu können, (selbst wenn

man an einem Theile die Schwäche unserer Vernunfteinsicht einzugestehen genöthigt sein sollte;) so ist es für den Philosophen Pflicht, (gesetzt dass er auch die Anforderung der Aufrichtigkeit an ihn für nichts rechnete,) den obgleich noch so heilsamen Schein, welchen eine solche Vermengung hervorbringen kann, aufzudecken, und was blos zur Ueberredung gehört, von dem, was auf Ueberzeugung führt, (die beide nicht blos dem Grade, sondern selbst der Art nach unterschiedene Bestimmungen des Beifalls sind,) abzusondern, um die Gemüthsfassung in diesem Beweise in ihrer ganzen Lauterkeit offen darzustellen und diesen der strengsten Prüfung freimüthig unterwerfen zu können.

Ein Beweis aber, der auf Ueberzeugung angelegt ist, kann wiederum zwiefacher Art sein, entweder ein solcher, der, was der Gegenstand an sich sei, oder was er für uns (Menschen überhaupt), nach den uns nothwendigen Vernunftprincipien einer Beurtheilung, sei, (ein Beweis κατ' ἀλήθειαν, oder κατ' ἄνθρωπον, das letztere Wort in allgemeiner Bedeutung für Menschen überhaupt genommen,) ausmachen soll. Im ersteren Falle ist er auf hinreichende Principien für die bestimmende, im zweiten blos für die reflectirende Urtheilskraft gegründet. Im letztern Falle kann er, auf blos theoretischen Principien beruhend, niemals auf Ueberzeugung wirken; legt er aber ein praktisches Vernunftprincip zum Grunde, (welches mithin allgemein und nothwendig gilt,) so darf er wohl auf eine, in reiner praktischer Absicht hinreichende, d. i. moralische Ueberzeugung Anspruch machen. Ein Beweis aber wirkt auf Ueberzeugung, ohne noch zu überzeugen, wenn er blos[1] auf dem Wege dahin geführt wird, d. i. nur objective Gründe dazu in sich enthält, die, ob sie gleich noch nicht zur Gewissheit hinreichend, dennoch von der Art sind, dass sie nicht blos als subjective Gründe des Urtheils[2] zur Ueberredung dienen.

Alle theoretische Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1) zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse; oder, wo dieses nicht ist, 2) zum Schlusse nach der Analogie; oder, findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich, was das Mindeste ist, 4) zur Annehmung eines blos möglichen Erklärungsgrundes, als Hypothese. — Nun sage ich: dass alle Beweisgründe überhaupt, die auf theoretische Ueberzeugung wirken, kein Fürwahrhalten dieser Art von dem höchsten bis zum niedrigsten Grade

---

[1] „blos" Zusatz der 2. Ausg. [2] 1. Ausg. „des Urtheilens"

desselben, bewirken können, wenn der Satz von der Existenz[1] eines Urwesens, als eines Gottes, in der dem ganzen Inhalte dieses Begriffs angemessenen Bedeutung, nämlich als eines moralischen Welturhebers, mithin so, dass durch ihn zugleich der Endzweck der Schöpfung angegeben wird, bewiesen werden soll.

1) Was den logisch-gerechten, vom Allgemeinen zum Besonderen fortgehenden Beweis betrifft, so ist in der Kritik hinreichend dargethan worden, dass, da dem Begriffe von einem Wesen, welches über die Natur hinaus zu suchen ist, keine uns mögliche Anschauung correspondirt, dessen Begriff also selbst, sofern er durch synthetische Prädicate theoretisch bestimmt werden soll, für uns jederzeit problematisch bleibt, schlechterdings kein Erkenntniss desselben, (wodurch der Umfang unseres theoretischen Wissens im mindesten erweitert würde,) stattfinde, und unter die allgemeinen Principien der Natur der Dinge der besondere Begriff eines übersinnlichen Wesens gar nicht subsumirt werden könne, um von jenen auf dieses zu schliessen; weil jene Principien lediglich für die Natur, als Gegenstand der Sinne, gelten.

2) Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie* mit dem andern denken; aber aus dem, worin sie ungleich-

---

[1] 1. Ausg. „der Satz, die Existenz"

* Analogie (in qualitativer Bedeutung) ist die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen), sofern sie, ungeachtet der specifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich, welche den Grund von ähnlichen Folgen enthalten, (d. i. ausser diesem Verhältnisse betrachtet) stattfindet. So denken wir uns zu den Kunsthandlungen der Thiere, in Vergleichung mit denen des Menschen, den Grund dieser Wirkungen in den ersteren, den wir nicht kennen, mit dem Grunde ähnlicher Wirkungen des Menschen (der Vernunft), den wir kennen, als Analogon der Vernunft und wollen damit zugleich anzeigen, dass der Grund des thierischen Kunstvermögens, unter der Benennung eines Instincts, von der Vernunft in der That specifisch unterschieden, doch auf die Wirkung (der Bau der Biber mit dem der Menschen verglichen) ein ähnliches Verhältniss habe. — Deswegen aber kann ich daraus, weil der Mensch zu seinem Bauen Vernunft braucht, nicht schliessen, dass der Biber auch dergleichen haben müsse, und es einen Schluss nach der Analogie nennen. Aber aus der ähnlichen Wirkungsart der Thiere, (wovon wir den Grund nicht unmittelbar wahrnehmen können,) mit der des Menschen, (dessen wir uns unmittelbar bewusst sind,) verglichen, können wir ganz richtig nach der Analogie schliessen, dass die Thiere auch nach Vorstellungen handeln, (nicht, wie CARTESIUS will, Maschinen sind,) und ungeachtet ihrer specifischen Verschiedenheit doch der Gattung nach (als lebende Wesen) mit dem Menschen einerlei

artig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schliessen, d. i. dieses Merkmal des specifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechselseitigen Anziehung und Abstossung der Körper unter einander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken; aber jene specifischen Bestimmungen, (die materielle Anziehung oder Abstossung) nicht auf diese übertragen und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heisst, auszumachen. — Eben so dürfen wir wohl die Causalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Producte, die wir Kunstwerke nennen, denken, (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnissvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Princip, zu machen haben;) aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurtheilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schliessen, dass auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst ebendieselbe Causalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme: weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen nicht übergetragen werden kann. — Eben darin, dass ich mir die göttliche Causalität nur nach der Analogie mit einem Verstande, (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen,

sind. Das Princip der Befugniss, so zu schliessen, liegt in der Einerleiheit des Grundes, die Thiere in Ansehung gedachter Bestimmung mit dem Menschen, als Menschen, so weit wir sie äusserlich nach ihren Handlungen mit einander vergleichen, zu einerlei Gattung zu zählen. Es ist *par ratio*. Eben so kann ich die Causalität der obersten Weltursache, in der Vergleichung der zweckmässigen Producte derselben in der Welt mit den Kunstwerken des Menschen, nach der Analogie eines Verstandes denken, aber nicht auf diese Eigenschaften in demselben nach der Analogie schliessen; weil hier das Princip der Möglichkeit einer solchen Schlussart gerade mangelt, nämlich die *paritas rationis*, das höchste Wesen mit dem Menschen (in Ansehung ihrer beiderseitigen Causalität) zu einer und derselben Gattung zu zählen. Die Causalität der Weltwesen, die immer sinnlich-bedingt (dergleichen die durch Verstand) ist, kann nicht auf ein Wesen übertragen werden, welches mit jenen keinen Gattungsbegriff, als den eines Dinges überhaupt, gemein hat.

als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen,) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen Verstand in der eigentlichen Bedeutung beizulegen.*

3) Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt; sondern man erkennt durch sie entweder etwas als ganz gewiss, oder gar nichts. Wenn aber auch die gegebenen Beweisgründe, von denen wir ausgehen, (wie hier von den Zwecken in der Welt,) empirisch sind, so kann man mit diesen doch über die Sinnenwelt hinaus nichts meinen, und solchen gewagten Urtheilen den mindesten Anspruch auf Wahrscheinlichkeit zugestehen. Denn Wahrscheinlichkeit ist ein Theil einer, in einer gewissen Reihe der Gründe möglichen Gewissheit, (die Gründe derselben werden darin mit dem Zureichenden, als Theile mit einem Ganzen, verglichen,) zu welchen jener unzureichende Grund muss ergänzt werden können. Weil sie aber als Bestimmungsgründe der Gewissheit eines und desselben Urtheils gleichartig sein müssen, indem sie sonst nicht zusammen eine Grösse, (dergleichen die Gewissheit ist,) ausmachen würden; so kann nicht ein Theil derselben innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung, ein anderer ausserhalb aller möglichen Erfahrung liegen. Mithin, da blos-empirische Beweisgründe auf nichts Uebersinnliches führen, der Mangel in der Reihe derselben auch durch nichts ergänzt werden kann; so findet in dem Versuche, durch sie zum Uebersinnlichen und einer Erkenntniss desselben zu gelangen, nicht die mindeste Annäherung, folglich in einem Urtheile über das letztere durch von der Erfahrung hergenommene Argumente auch keine Wahrscheinlichkeit statt.

4) Was als Hypothese zu Erklärung der Möglichkeit einer gegebenen Erscheinung dienen soll, davon muss wenigstens die Möglichkeit völlig gewiss sein. Es ist genug, dass ich bei einer Hypothese auf die Erkenntniss der Wirklichkeit, (die in einer für wahrscheinlich ausgegebenen Meinung noch behauptet wird,) Verzicht thue; mehr kann ich nicht preisgeben; die Möglichkeit dessen, was ich einer Erklärung zum Grunde lege, muss wenigstens keinem Zweifel ausgesetzt sein, weil sonst der leeren Hirngespinnste kein Ende sein würde. Die Möglichkeit aber eines nach gewissen Begriffen bestimmten übersinnlichen Wesens anzunehmen, da hiezu keine von den erforderlichen Bedingungen einer Erkenntniss, nach dem, was in ihr auf Anschauung beruht, gegeben ist,

* Man vermisst dadurch nicht das Mindeste in der Vorstellung der Verhältnisse dieses Wesens zur Welt, sowohl was die theoretischen, als praktischen Folgerungen aus diesem Begriffe betrifft. Was es an sich selbst sei, erforschen zu wollen, ist ein eben so zweckloser, als vergeblicher Vorwitz.

und also der blose Satz des Widerspruchs, (der nichts, als die Möglichkeit des Denkens und nicht des gedachten Gegenstandes selbst beweisen kann,) als Kriterium dieser Möglichkeit übrig bleibt, würde eine völlig grundlose Voraussetzung sein.

Das Resultat hievon ist: dass für das Dasein des Urwesens, als einer Gottheit, oder der Seele, als eines unsterblichen Geistes, schlechterdings kein Beweis in theoretischer Absicht, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken, für die menschliche Vernunft möglich sei; und dieses aus dem ganz begreiflichen Grunde, weil zur Bestimmung der Ideen des Uebersinnlichen für uns gar kein Stoff da ist, indem wir diesen letzteren von Dingen in der Sinnenwelt hernehmen müssten, ein solcher aber jenem Objecte schlechterdings nicht angemessen ist, also, ohne alle Bestimmung derselben, nichts mehr, als der Begriff von einem nichtsinnlichen Etwas übrig bleibt, welches den letzten Grund der Sinnenwelt enthalte, der noch kein Erkenntniss (als Erweiterung des Begriffs) von seiner inneren Beschaffenheit ausmacht.

§. 91.

Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben.

Wenn wir blos auf die Art sehen, wie etwas für uns (nach der subjectiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte) Object der Erkenntniss *(res cognoscibilis)* sein kann; so werden alsdann die Begriffe nicht mit den Objecten, sondern blos mit unsern Erkenntnissvermögen und dem Gebrauche, den diese von der gegebenen Vorstellung (in theoretischer oder praktischer Absicht) machen können, zusammengehalten; und die Frage, ob etwas ein erkennbares Wesen sei oder nicht, ist keine Frage, die die Möglichkeit der Dinge selbst, sondern unserer Erkenntniss derselben angeht.

Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung *(opinabile)*, Thatsachen *(scibile)*, und Glaubenssachen *(mere credibile)*.

1) Gegenstände der blosen Vernunftideen, die für das theoretische Erkenntniss gar nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargestellt werden können, sind sofern auch gar nicht erkennbare Dinge, mithin kann man in Ansehung ihrer nicht einmal meinen; wie denn *a priori* zu meinen, schon an sich ungereimt und der gerade Weg zu lauter Hirn-

gespenstern[1] ist. Entweder unser Satz *a priori* ist also gewiss, oder er enthält gar nichts zum Fürwahrhalten. Also sind **Meinungssachen** jederzeit Objecte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungserkenntniss (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber, nach dem blosen Grade dieses Vermögens, den wir besitzen, **für uns** unmöglich ist. So ist der Aether der neuern Physiker, eine elastische alle andere Materien durchdringende (mit ihnen innigst vermischte) Flüssigkeit, eine blose Meinungssache, immer doch noch von der Art, dass, wenn die äusseren Sinne im höchsten Grade geschärft wären, er wahrgenommen werden könnte; der aber nie in irgend einer Beobachtung oder Experimente dargestellt werden kann. Vernünftige Bewohner anderer Planeten anzunehmen, ist eine Sache der Meinung; denn wenn wir diesen näher kommen könnten, welches an sich möglich ist, würden wir, ob sie sind oder nicht sind, durch Erfahrung ausmachen; aber wir werden ihnen niemals so nahe kommen, und so bleibt es beim Meinen. Allein meinen, dass es reine, ohne Körper denkende Geister im materiellen Univers gebe, (wenn man nämlich gewisse dafür ausgegebene wirkliche Erscheinungen, wie billig, von der Hand weiset,) heisst dichten, und ist gar keine Sache der Meinung, sondern eine blose Idee, welche übrig bleibt, wenn man von einem denkenden Wesen alles Materielle wegnimmt, und ihm doch das Denken übrig lässt. Ob aber alsdann das letztere, (welches wir nur am Menschen, d. i. in Verbindung mit einem Körper kennen,) übrig bleibe, können wir nicht ausmachen. Ein solches Ding ist ein **vernünfteltes Wesen** *(ens rationis ratiocinantis)*, kein **Vernunftwesen** *(ens rationis ratiocinatae)*: von welchem letzteren es doch möglich ist, die objective Realität seines Begriffs, wenigstens für den praktischen Gebrauch der Vernunft hinreichend darzuthun, weil dieser, der seine eigenthümlichen und apodiktisch gewissen Principien *a priori* hat, ihn sogar erheischt (postulirt).

2) Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität, (es sei durch reine Vernunft, oder durch Erfahrung, und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondirenden Anschauung) bewiesen werden kann, sind *(res facti)* **Thatsachen**.* Dergleichen sind die mathematischen Eigenschaften der Grössen (in der Geometrie), weil sie einer Darstel-

---

[1]. Ausg. „Hirngespinstern"

[*] [Ic]h erweitere hier, wie mich dünkt mit Recht, den Begriff einer Thatsache [über die g]ewöhnliche Bedeutung dieses Wortes. Denn es ist nicht nöthig, ja nicht [einmal thu]nlich, diesen Ausdruck blos auf die wirkliche Erfahrung einzuschränken.

lung *a priori* für den theoretischen Vernunftgebrauch fähig sind. Ferner sind Dinge, oder Beschaffenheiten derselben, die durch Erfahrung (eigene oder fremde Erfahrung, vermittelst der Zeugnisse) dargethan werden können, gleichfalls Thatsachen. — Was aber sehr merkwürdig ist, so findet sich sogar eine Vernunftidee, (die an sich keiner Darstellung in der Anschauung, mithin auch keines theoretischen Beweises ihrer Möglichkeit fähig ist,) unter den Thatsachen; und das ist die Idee der Freiheit, deren Realität, als einer besondern Art von Causalität, (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde,) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung darthun lässt. — Die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Thatsache ist und unter die *scibilia* mit gerechnet werden muss.

3) Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, (es sei als Folgen oder als Gründe,) *a priori* gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind blose Glaubenssachen. Dergleichen ist das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt; dessen Begriff in keiner für uns möglichen Erfahrung, mithin für den theoretischen Vernunftgebrauch hinreichend, seiner objectiven Realität nach bewiesen werden kann, dessen Gebrauch aber zur bestmöglichen Bewirkung jenes Zwecks doch durch praktische reine Vernunft geboten ist,[1] und mithin als möglich angenommen werden muss. Diese gebotene Wirkung, zusammt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen ihrer Möglichkeit, nämlich dem Dasein Gottes und der Seelen-Unsterblichkeit, sind Glaubenssachen *(res fidei)*, und zwar die einzigen unter allen Gegenständen, die so genannt werden können.* Denn ob von uns gleich, was wir nur von der Erfahrung Anderer durch

---

wenn von dem Verhältnisse der Dinge zu unseren Erkenntnissvermögen die Rede ist, da eine blos mögliche Erfahrung schon hinreichend ist, um von ihnen blos als Gegenständen einer bestimmten Erkenntnissart zu reden.

[1] 1. Ausg. „bewiesen werden kann, aber doch durch praktische reine Vernunft geboten ist"

* Glaubenssachen sind aber darum nicht Glaubensartikel; wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntniss (innerem oder äusserem) man verpflichtet werden kann; dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält. Denn da sie, als Glaubenssachen sich (gleich den Thatsachen) auf theoretische Beweise nicht gründen können, so ist es ein freies Fürwahrhalten, und auch nur als ein solches mit der Moralität des Subjects vereinbar.

Zeugniss lernen können, geglaubt werden muss, so ist es darum doch noch an sich Glaubenssache; denn bei jener Zeugen einem war es doch eigene Erfahrung und Thatsache, oder wird als solche vorausgesetzt. Zudem muss es möglich sein, durch diesen Weg (des historischen Glaubens) zum Wissen zu gelangen; und die Objecte der Geschichte und Geographie, wie alles überhaupt, was zu wissen nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen wenigstens möglich ist, gehören nicht zu Glaubenssachen, sondern zu Thatsachen. Nur Gegenstände der reinen Vernunft können allenfalls Glaubenssachen sein, aber nicht als Gegenstände der blosen reinen speculativen Vernunft; denn da können sie gar nicht einmal mit Sicherheit zu den Sachen, d. i. Objecten jenes für uns möglichen Erkenntnisses gezählt werden. Es sind Ideen, d. i. Begriffe, denen man die objective Realität theoretisch nicht sichern kann. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein, eine Idee, die für uns in praktischer Beziehung objective Realität hat, und Sache; aber darum, weil wir diesem Begriffe in theoretischer Absicht diese Realität nicht verschaffen können, blose Glaubenssache der reinen Vernunft, mit ihm aber zugleich Gott und Unsterblichkeit, als die Bedingungen, unter denen allein wir, nach der Beschaffenheit unserer (der menschlichen) Vernunft, uns die Möglichkeit jenes Effects des gesetzmässigen Gebrauches unserer Freiheit denken können. Das Fürwahrhalten aber in Glaubenssachen ist ein Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht, d. i. ein moralischer Glaube, der nichts für das theoretische, sondern blos für das praktische, auf Befolgung seiner Pflichten gerichtete, reine Vernunfterkenntniss beweiset, und die Speculation, oder die praktischen Klugheitsregeln nach dem Princip der Selbstliebe gar nicht erweitert. Wenn das oberste Princip aller Sittengesetze ein Postulat ist, so wird zugleich die Möglichkeit ihres höchsten Objects, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, dadurch mit postulirt. Dadurch wird nun das Erkenntniss der letzteren weder Wissen noch Meinung von dem Dasein und der Beschaffenheit dieser Bedingungen, als theoretische Erkenntnissart, sondern blos Annahme, in praktischer und dazu gebotener Beziehung für den moralischen Gebrauch unserer Vernunft.

Würden wir auch auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie in so reichem Maasse vorlegt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache scheinbar gründen können, so wäre

das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache. Denn da dieses nicht zum Behuf der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird, so würde es blos die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese sein. Nun führt jene Teleologie keineswegs auf einen bestimmten Begriff von Gott, der hingegen allein in dem von einem moralischen Welturheber angetroffen wird, weil dieser allein den Endzweck angibt, zu welchem wir uns nur sofern zählen können, als wir dem, was uns das moralische Gesetz als Endzweck auferlegt, mithin uns verpflichtet, uns gemäss verhalten. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur durch die Beziehung auf das Object unserer Pflicht, als Bedingung der Möglichkeit den Endzweck derselben zu erreichen, den Vorzug, in unserem Fürwahrhalten als Glaubenssache zu gelten; dagegen ebenderselbe Begriff doch sein Object nicht als Thatsache geltend machen kann; weil, obzwar die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktische Vernunft wohl klar ist, doch die Erreichung des Endzweckes derselben, sofern er nicht ganz in unserer Gewalt ist, nur zum Behuf des praktischen Gebrauchs der Vernunft angenommen, also nicht so, wie die Pflicht selbst, praktisch nothwendig ist.*

* Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches, als formales praktisches Princip, kategorisch leitet, unangesehen der Objecte des Begehrungsvermögens (der Materie des Wollens), mithin irgend eines Zweckes. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Princip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Werth besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt; und ich kann von der Möglichkeit oder Unausführbarkeit der Zwecke, die mir jenem Gesetze gemäss zu befördern obliegen, gar wohl abstrahiren, (weil in ihnen nur der äussere Werth meiner Handlungen besteht,) als etwas, welches nie völlig in meiner Gewalt ist, um nur auf das zu sehen, was meines Thuns ist. Allein die Absicht, den Endzweck aller vernünftigen Wesen (Glückseligkeit, so weit sie einstimmig mit der Pflicht möglich ist,) zu befördern, ist doch eben durch das Gesetz der Pflicht auferlegt. Aber die speculative Vernunft sieht die Ausführbarkeit derselben (weder von Seiten unseres eigenen physischen Vermögens, noch der Mitwirkung der Natur) gar nicht ein; vielmehr muss sie aus solchen Ursachen, so viel wir vernünftiger Weise urtheilen können, einen solchen Erfolg unseres Wohlverhaltens von der blosen Natur (in uns und ausser uns), ohne Gott und Unsterblichkeit anzunehmen, für eine ungegründete und nichtige, wenngleich wohlgemeinte Erwartung halten, und, wenn sie von diesem Urtheile völlige Gewissheit haben könnte, das moralische Gesetz selbst als blose Täuschung unserer Vernunft in praktischer Rücksicht ansehen. Da aber die speculative Vernunft sich völlig überzeugt, dass das Letztere nie geschehen kann, dagegen aber jene Ideen, deren Gegenstand über die Natur hinausliegt, ohne Widerspruch gedacht werden können; so wird sie für ihr eigenes

Glaube (als *habitus*, nicht als *actus*) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntniss unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüths, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen nothwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen;* obzwar die Möglichkeit desselben, jedoch ebensowohl auch die Unmöglichkeit, von uns nicht eingesehen werden kann. Der Glaube (schlechthin so genannt) ist ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist, (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen.) Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht, (in welchem letzteren Falle er, vornehmlich im Historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heissen müsste,) ist ganz moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten, nicht dessen, wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urtheilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen; aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft, (obwohl nur in An-

praktisches Gesetz und die dadurch auferlegte Aufgabe, also in moralischer Rücksicht, jene Ideen als real anerkennen müssen, um nicht mit sich selbst in Widerspruch zu kommen.

* Er ist ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes; aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde.[1] Denn ein Endzweck kann durch kein Gesetz der Vernunft geboten sein, ohne dass diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenngleich ungewiss verspreche, und hiemit auch das Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen berechtige, unter denen unsere Vernunft sich diese allein denken kann. Das Wort *fides* drückt dieses auch schon aus; und es kann nur bedenklich scheinen, wie dieser Ausdruck und diese besondere Idee in die moralische Philosophie hineinkomme, da sie allererst mit dem Christenthum eingeführt worden, und die Annahme derselben vielleicht nur eine schmeichlerische Nachahmung seiner Sprache zu sein scheinen dürfte. Aber das ist nicht der einzige Fall, da diese wundersame Religion in der grössten Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert hat, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt, und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen

[1] „aber nicht als eine solche ... hinreichendem Grunde" Zusatz der 2. Ausg.

sehung ihres praktischen Gebrauchs) für die Absicht derselben hinreichend gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstoss gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objects der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln. Ungläubisch sein, heisst der Maxime nachhangen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben; ungläubig aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urtheilt also dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen, (denn einem Zwecke, der für nichts, als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten;) wohl aber ein Zweifelglaube, dem der Mangel der Ueberzeugung durch Gründe der speculativen Vernunft nur Hinderniss ist, welchem eine kritische Einsicht in die Schranken der letztern den Einfluss auf das Verhalten benehmen und ihm ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten zum Ersatz hinstellen kann.

Wenn man an die Stelle gewisser verfehlten Versuche in der Philosophie ein anderes Princip aufführen und ihm Einfluss verschaffen will, so gereicht es zu grosser Befriedigung, einzusehen, wie jene und warum sie fehlschlagen mussten.

Gott, Freiheit, und Seelenunsterblichkeit sind diejenigen Aufgaben, zu deren Auflösung alle Zurüstungen der Metaphysik, als ihrem letzten und alleinigen Zwecke, abzielen. Nun glaubte man, dass die Lehre von der Freiheit nur als negative Bedingung für die praktische Philosophie nöthig sei, die Lehre von Gott und der Seelenbeschaffenheit hingegen, zur theoretischen gehörig, für sich und abgesondert dargethan werden müsse, um beide nachher mit dem, was das moralische Gesetz, (das nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist,) gebietet, zu verknüpfen und so eine Religion zu Stande zu bringen. Man kann aber bald einsehen, dass diese Versuche fehlschlagen mussten. Denn aus blosen ontologischen Begriffen von Dingen überhaupt, oder der Existenz eines nothwendigen Wesens lässt sich schlechterdings kein, durch Prädicate, die sich in der Erfahrung geben lassen und also zum Erkenntnisse dienen könnten, bestimmter Begriff von einem Urwesen machen;

der aber, welcher auf Erfahrung von der physischen Zweckmässigkeit der Natur gegründet wurde, konnte wiederum keinen für die Moral, mithin zur Erkenntniss eines Gottes hinreichenden Beweis abgeben. Eben so wenig konnte auch die Seelenkenntniss durch Erfahrung, (die wir nur in diesem Leben anstellen,) einen Begriff von der geistigen, unsterblichen Natur derselben, mithin für die Moral zureichend, verschaffen. Theologie und Pneumatologie, als Aufgaben zum Behuf der Wissenschaften einer speculativen Vernunft, weil deren Begriff für alle unsere Erkenntnissvermögen überschwenglich ist, können durch keine empirischen Data und Prädicate zu Stande kommen. — Die Bestimmung beider Begriffe, Gottes sowohl, als der Seele (in Ansehung ihrer Unsterblichkeit), kann nur durch Prädicate geschehen, die, ob sie gleich selbst nur aus einem übersinnlichen Grunde möglich sind, dennoch in der Erfahrung ihre Realität beweisen müssen; denn so allein können sie von ganz übersinnlichen Wesen ein Erkenntniss möglich machen. — Dergleichen ist nun der einzige in der menschlichen Vernunft anzutreffende Begriff der Freiheit des Menschen unter moralischen Gesetzen, zusammt dem Endzwecke, den jene durch diese vorschreibt, wovon die erstern dem Urheber der Natur, der zweite dem Menschen diejenigen Eigenschaften beizulegen tauglich sind, welche zu der Möglichkeit beider die nothwendige Bedingung enthalten; so dass eben aus dieser Idee auf die Existenz und die Beschaffenheit jener sonst gänzlich für uns verborgenen Wesen geschlossen werden kann.

Also liegt der Grund der auf dem blos theoretischen Wege verfehlten Absicht, Gott und die Unsterblichkeit zu beweisen, darin, dass von dem Uebersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar kein Erkenntniss möglich ist. Dass es dagegen auf dem moralischen (des Freiheitsbegriffs) gelingt, hat diesen Grund, dass hier das Uebersinnliche, welches dabei zum Grunde liegt, (die Freiheit) durch ein bestimmtes Gesetz der Causalität, welches aus ihm entspringt, nicht allein Stoff zum Erkenntniss des andern Uebersinnlichen (des moralischen Endzweckes und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit) verschafft, sondern auch als Thatsache seine Realität in Handlungen darthut, aber eben darum auch keinen andern, als nur in praktischer Absicht, (welche auch die einzige ist, deren die Religion bedarf,) gültigen Beweisgrund abgeben kann.

Es bleibt hiebei immer sehr merkwürdig, dass unter den drei reinen Vernunftideen, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die der Frei-

heit der einzige Begriff des Uebersinnlichen ist, welcher seine objective Realität (vermittelst der Causalität, die in ihm gedacht wird,) an der Natur, durch ihre in derselben mögliche Wirkung, beweiset, und eben dadurch die Verknüpfung der beiden andern mit der Natur, aller dreien aber unter einander zu einer Religion möglich macht; und dass wir also in uns ein Princip haben, welches die Idee des Uebersinnlichen in uns, dadurch aber auch die desselben ausser uns, zu einer, obgleich nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntniss zu bestimmen vermögend ist, woran die blos speculative Philosophie, (die auch von der Freiheit einen blos negativen Begriff geben konnte,) verzweifeln musste; mithin der Freiheitsbegriff (als Grundbegriff aller unbedingt-praktischen Gesetze) die Vernunft über diejenigen Grenzen erweitern kann, innerhalb deren jeder Naturbegriff (theoretischer) ohne Hoffnung eingeschränkt bleiben müsste.

Allgemeine Anmerkung zur Teleologie.

Wenn die Frage ist: welchen Rang das moralische Argument, welches das Dasein Gottes nur als Glaubenssache für die praktisch reine Vernunft beweiset, unter den übrigen in der Philosophie behaupte; so lässt sich der ganze Besitz dieser letzteren [1] leicht überschlagen, wo es sich dann ausweiset, dass hier nicht zu wählen sei, sondern ihr theoretisches Vermögen, vor einer unparteiischen Kritik, alle seine Ansprüche von selbst aufgeben müsse.

Auf Thatsache muss sich alles Fürwahrhalten zuvörderst gründen, wenn es nicht völlig grundlos sein soll; und es kann also nur der einzige Unterschied im Beweisen stattfinden, ob auf diese Thatsache ein Fürwahrhalten der daraus gezogenen Folgerung, als Wissen, für das theoretische, oder blos als Glauben, für das praktische Erkenntniss könne gegründet werden. Alle Thatsachen gehören entweder zum Naturbegriff, der seine Realität an den vor allen Naturbegriffen gegebenen (oder zu geben möglichen) Gegenständen der Sinne beweiset; oder zum Freiheitsbegriffe, der seine Realität durch die Causalität der Vernunft, in Ansehung gewisser durch sie möglichen Wirkungen in der Sinnenwelt, die sie im moralischen Gesetze unwiderleglich postulirt, hin-

[1] 1. Ausg. „dieser ihr ganzer Besitz“

reichend darthut. Der Naturbegriff (blos zur theoretischen Erkenntniss gehörige) ist nun entweder metaphysisch, und völlig *a priori*; oder physisch, d. i. *a posteriori* und nothwendig nur durch bestimmte Erfahrung denkbar. Der metaphysische Naturbegriff, (der keine bestimmte Erfahrung voraussetzt,) ist also ontologisch.

Der ontologische Beweis vom Dasein Gottes aus dem Begriffe eines Urwesens ist nun entweder der, welcher aus ontologischen Prädicaten, wodurch es allein durchgängig bestimmt gedacht werden kann, auf das absolut-nothwendige Dasein, oder aus der absoluten Nothwendigkeit des Daseins irgend eines Dinges, welches es auch sei, auf die Prädicate des Urwesens schliesst; denn zum Begriffe eines Urwesens gehört, damit es nicht abgeleitet sei, die unbedingte Nothwendigkeit seines Daseins, und, (um diese sich vorzustellen,) die durchgängige Bestimmung durch den Begriff desselben [1]. Beide Erfordernisse glaubte man nun im Begriffe der ontologischen Idee eines allerrealsten Wesens zu finden; und so entsprangen zwei metaphysische Beweise.

Der einen blos metaphysischen Naturbegriff zum Grunde legende (eigentlich-ontologisch genannte) Beweis schloss aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens auf seine schlechthin nothwendige Existenz; denn (heisst es,) wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Realität, nämlich die Existenz, mangeln. — Der andere, (den man auch den metaphysisch-kosmologischen Beweis nennt,) schloss aus der Nothwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges, (dergleichen, da uns im Selbstbewusstsein ein Dasein gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muss,) auf die durchgängige Bestimmung desselben, als allerrealsten Wesens: weil alles Existirende durchgängig bestimmt, das schlechterdings Nothwendige aber, (nämlich was wir als ein solches, mithin *a priori*, erkennen sollen,) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein müsse; welches sich aber nur im Begriffe eines allerrealsten Dinges antreffen lasse [2]. Es ist hier nicht nöthig, die Sophisterei in beiden Schlüssen aufzudecken, welches schon anderwärts geschehen ist; sondern nur zu bemerken, dass solche Beweise, wenn sie sich auch durch allerlei dialektische Subtilität verfechten liessen, doch niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen hinüberkommen und auf den blosen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könnten.

Der Beweis, welcher einen Naturbegriff, der nur empirisch sein

[1] 1. Ausg. „durch den blosen Begriff desselben." [2] 1. Ausg. „antreffen lässt"

kann, dennoch aber über die Grenzen der Natur, als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne hinausführen soll, zum Grunde legt, kann kein anderer, als der von den Zwecken der Natur sein; deren Begriff sich zwar nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung geben lässt, aber doch einen solchen Begriff von dem Urgrunde der Natur verheisst, welcher unter allen, die wir denken können, allein sich zum Uebersinnlichen schickt, nämlich den von einem höchsten Verstande, als Weltursache; welches er auch in der That nach Principien der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. nach der Beschaffenheit unseres (menschlichen) Erkenntnissvermögens vollkommen ausrichtet. — Ob er nun aber aus denselben Datis diesen Begriff eines obersten, d. i. unabhängigen verständigen Wesens auch als eines Gottes, d. i. Urhebers einer Welt unter moralischen Gesetzen, mithin hinreichend bestimmt für die Idee von einem Endzwecke des Daseins der Welt, zu liefern im Stande sei, das ist eine Frage, worauf alles ankommt; wir mögen nun einen theoretisch hinlänglichen Begriff von dem Urwesen zum Behuf der gesammten Naturkenntniss, oder einen praktischen für die Religion verlangen.

Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswerth. Es thut gleiche Wirkung zur Ueberzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläuftig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben. — Allein wodurch gewinnt dieser Beweis so gewaltigen Einfluss auf das Gemüth, vornehmlich in der Beurtheilung durch kalte Vernunft, (denn die Rührung und Erhebung desselben durch die Wunder der Natur könnte man zur Ueberredung rechnen,) auf eine ruhige, sich gänzlich dahingebende Beistimmung? Es sind nicht die physischen Zwecke, die alle auf einen unergründlichen Verstand in der Weltursache hindeuten; denn diese sind dazu unzureichend, weil sie das Bedürfniss der fragenden Vernunft nicht befriedigen. Denn wozu sind, (fragt diese,) alle jene künstlichen Naturdinge; wozu der Mensch selbst, bei dem wir, als bei dem letzten für uns denkbaren Zwecke der Natur, stehen bleiben müssen; wozu ist diese gesammte Natur da, und was ist der Endzweck so grosser und mannigfaltiger Kunst? Zum Geniessen, oder zum Anschauen, Betrachten und Bewundern, (welches, wenn es dabei bleibt, auch nichts weiter, als Genuss von besonderer Art ist,) als dem letzten Endzweck, warum die Welt und der Mensch selbst da ist, geschaffen zu sein, kann die Vernunft nicht be-

friedigen; denn diese setzt einen persönlichen Werth, den der Mensch sich allein geben kann, als Bedingung, unter welcher allein er und sein Dasein Endzweck sein kann, voraus. In Ermangelung desselben, (der allein eines bestimmten Begriffs fähig ist,) thun die Zwecke der Natur seiner Nachfrage nicht Genüge, vornehmlich weil sie keinen bestimmten Begriff von dem höchsten Wesen als einem allgenugsamen (und ebendarum einigen eigentlich so zu nennenden höchsten) Wesen, und den Gesetzen, nach denen ein Verstand Ursache der Welt ist, an die Hand geben können.

Dass also der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benützung der Ideen von Zwecken der Natur, als so viel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluss mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit, (obzwar ohne dazu durch die Wahrnehmung der ersteren berechtigt zu sein,) beilegt, und also jenes Argument in Ansehung des Mangelhaften, welches ihm noch anhängt, willkührlich ergänzt. In der That bringt also nur der moralische Beweisgrund die Ueberzeugung, und auch diese nur in moralischer Rücksicht, wozu Jedermann seine Beistimmung innigst fühlt, hervor; der physisch-teleologische aber hat nur das Verdienst[1], das Gemüth in der Weltbetrachtung auf den Weg der Zwecke, dadurch aber auf einen verständigen Welturheber zu leiten; da denn die moralische Beziehung auf Zwecke und die Idee eines eben solchen Gesetzgebers und Welturhebers, als theologischer Begriff, ob er zwar reine Zugabe ist, sich dennoch aus jenem Beweisgrunde von selbst zu entwickeln scheint.

Hiebei kann man es in dem gewöhnlichen Vortrage fernerhin auch bewenden lassen. Denn dem gemeinen und gesunden Verstande wird es gemeiniglich schwer, die verschiedenen Principien, die er vermischt und aus deren einem er wirklich allein und richtig folgert, wenn die Absonderung viel Nachdenken bedarf, als ungleichartig von einander zu scheiden. Der moralische Beweisgrund vom Dasein Gottes ergänzt aber eigentlich auch nicht etwa blos den physisch-teleologischen zu einem

[1] 1. Ausg. „willkührlich ergänzt; so dass in der That nur . . . hervorbringt, der physisch-teleologische aber nur das Verdienst hat,“

vollständigen Beweise; sondern er ist ein besonderer Beweis, der den Mangel der Ueberzeugung aus dem letztern ersetzt; indem dieser in der That nichts leisten kann, als die Vernunft in der Beurtheilung des Grundes der Natur und der zufälligen, aber bewunderungswürdigen Ordnung derselben, welche uns nur durch Erfahrung bekannt wird, auf die Causalität einer Ursache, die nach Zwecken den Grund derselben enthält, (die wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnissvermögen als verständige Ursache denken müssen,) zu lenken und aufmerksam, so aber des moralischen Beweises empfänglicher zu machen. Denn das, was zu dem letztern Begriffe erforderlich ist, ist von allem, was Naturbegriffe enthalten und lehren können, so wesentlich unterschieden, dass es eines besondern von den vorigen ganz unabhängigen Beweisgrundes und Beweises bedarf, um den Begriff vom Urwesen für eine Theologie hinreichend anzugeben, und auf seine Existenz zu schliessen. — Der moralische Beweis (der aber freilich nur das Dasein Gottes in praktischer, doch auch unnachlasslicher Rücksicht der Vernunft beweiset,) würde daher noch immer in seiner Kraft bleiben, wenn wir in der Welt gar keinen oder nur zweideutigen Stoff zur physischen Teleologie anträfen. Es lässt sich denken, dass vernünftige Wesen sich von einer solchen Natur, welche keine deutliche Spur von Organisation, sondern nur Wirkungen von einem blosen Mechanismus der rohen Materie zeigte, umgeben sähen, um deren willen und bei der Veränderlichkeit einiger blos zufällig zweckmässigen Formen und Verhältnisse kein Grund zu sein schiene, auf einen verständigen Urheber zu schliessen; wo alsdann auch zu einer physischen Teleologie keine Veranlassung sein würde; und dennoch würde die Vernunft, die durch Naturbegriffe hier keine Anleitung bekommt, im Freiheitsbegriffe und in den sich darauf gründenden sittlichen Ideen einen praktisch hinreichenden Grund finden, den Begriff des Urwesens diesen angemessen, d. i. als einer Gottheit, und die Natur (selbst unser eigenes Dasein) als einen jener und ihren Gesetzen gemässen Endzweck zu postuliren, und zwar in Rücksicht auf das unnachlassliche Gebot der praktischen Vernunft. — Dass nun aber in der wirklichen Welt für die vernünftigen Wesen in ihr reichlicher Stoff zur physischen Teleologie ist, (welches eben nicht nothwendig wäre,) dient dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung, soweit Natur etwas den Vernunftideen (den moralischen) Analoges aufzustellen vermag. Denn der Begriff einer obersten Ursache, die Verstand hat, (welches aber für eine Theologie lange nicht hinreichend ist,) bekommt dadurch die

für die reflectirende Urtheilskraft hinreichende Realität; aber er ist nicht erforderlich, um den moralischen Beweis darauf zu gründen; noch dient dieser, um jenen, der für sich allein gar nicht auf Moralität hinweiset, durch fortgesetzten Schluss nach einem einzigen Princip zu einem Beweise zu ergänzen. Zwei so ungleichartige Principien, als Natur und Freiheit, können nur zwei verschiedene Beweisarten abgeben, da denn der Versuch, denselben aus der ersteren zu führen, für das, was bewiesen werden soll, unzulänglich befunden wird.

Wenn der physisch-teleologische Beweisgrund zu dem gesuchten Beweise zureichte, so wäre es für die speculative Vernunft sehr befriedigend; denn er würde Hoffnung geben, eine Theosophie hervorzubringen; (so würde man nämlich die theoretische Erkenntniss der göttlichen Natur und seiner Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte, nennen müssen.) Eben so wenn Psychologie zureichte, um dadurch zur Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele zu gelangen, so würde sie eine Pneumatologie, welche der speculativen Vernunft eben so willkommen wäre, möglich machen. Beide aber, so lieb es auch dem Dünkel der Wissbegierde sein mag, erfüllen nicht den Wunsch der Vernunft in Absicht auf die Theorie, die auf Kenntniss der Natur der Dinge gegründet sein müsste. Ob aber nicht die erstere, als Theologie, die zweite, als Anthropologie, beide auf das sittliche, d. i. das Freiheitsprincip gegründet, mithin dem praktischen Gebrauche angemessen, ihre objective Endabsicht besser erfüllen, ist eine andere Frage, die wir hier nicht nöthig haben weiter zu verfolgen.

Der physisch-teleologische Beweisgrund reicht aber darum nicht zur Theologie zu, weil er keinen für diese Absicht hinreichend bestimmten Begriff von dem Urwesen gibt, noch geben kann, sondern man diesen gänzlich anderwärts hernehmen, oder seinen Mangel dadurch, als durch einen willkührlichen Zusatz ersetzen muss. Ihr schliesst aus der grossen Zweckmässigkeit der Naturformen und ihrer Verhältnisse auf eine verständige Weltursache; aber auf welchen Grad dieses Verstandes? Ohne Zweifel könnt ihr euch nicht anmassen, auf den höchst-möglichen Verstand; denn dazu würde erfordert werden, dass ihr einsähet, ein grösserer Verstand, als wovon ihr Beweisthümer in der Welt wahrnehmet, sei nicht denkbar; welches euch selber Allwissenheit beilegen hiesse. Eben so schliesst ihr aus der Grösse der Welt auf eine sehr grosse Macht des Urhebers; aber ihr werdet euch bescheiden, dass dieses nur comparativ für eure Fassungskraft Bedeutung hat, und, da ihr nicht alles Mögliche er-

kennt, um es mit der Weltgrösse, so weit ihr sie kennt, zu vergleichen, ihr nach einem so kleinen Maassstabe keine Allmacht des Urhebers folgern könnt u. s. w. Nun gelangt ihr dadurch zu keinem bestimmten, für eine Theologie tauglichen Begriff eines Urwesens; denn dieser kann nur in dem der Allheit der mit einem Verstande vereinbaren Vollkommenheiten gefunden werden, wozu euch blos empirische Data gar nicht verhelfen können; ohne einen solchen bestimmten Begriff aber könnt ihr auch nicht auf ein einiges verständiges Urwesen schliessen, sondern (es sei zu welchem Behuf) ein solches nur annehmen. — Nun kann man es zwar ganz wohl einräumen, dass ihr, (da die Vernunft nichts Gegründetes dawider zu sagen hat,) willkührlich hinzusetzt: wo so viel Vollkommenheit angetroffen wird, möge man wohl alle Vollkommenheit in einer einzigen Weltursache vereinigt annehmen; weil die Vernunft mit einem so bestimmten Princip, theoretisch und praktisch, besser zurecht kommt. Aber ihr könnt denn doch diesen Begriff des Urwesens nicht als von euch bewiesen anpreisen, da ihr ihn nur zum Behuf eines bessern Vernunftgebrauches angenommen habt. Alles Jammern also oder ohnmächtiges Zürnen über den vorgeblichen Frevel, die Bündigkeit eurer Schlusskette in Zweifel zu ziehen, ist eitle Grossthuerei, die gern haben möchte, dass man den Zweifel, welcher gegen euer Argument frei herausgesagt wird, für Bezweifelung heiliger Wahrheit halten möchte, um nur hinter dieser Decke die Seichtigkeit desselben durchschlüpfen zu lassen.

Die moralische Teleologie hingegen, welche nicht minder fest gegründet ist, wie die physische, vielmehr dadurch, dass sie *a priori* auf von unserer Vernunft untrennbaren Principien beruht, Vorzug verdient, führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache, als Weltursache nach moralischen Gesetzen, mithin einer solchen, die unserem moralischen Endzwecke Genüge thut: wozu nichts weniger, als Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart u. s. w. als dazu gehörige Natureigenschaften erforderlich sind, die mit dem moralischen Endzwecke, der unendlich ist, als verbunden, mithin ihm adäquat gedacht werden müssen, und kann so den Begriff eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.

Auf solche Weise führt eine Theologie auch unmittelbar zur Religion, d. i. der Erkenntniss unserer Pflichten als göttlicher Gebote; weil die Erkenntniss unserer Pflicht, und des darin uns durch

Vernunft auferlegten Endzwecks, den Begriff von Gott zuerst bestimmt hervorbringen konnte, der also schon in seinem Ursprunge von der Verbindlichkeit gegen dieses Wesen unzertrennlich ist; anstatt dass, wenn der Begriff vom Urwesen auf dem blos theoretischen Wege, (nämlich desselben als bloser Ursache der Natur,) auch bestimmt gefunden werden könnte, es nachher noch mit grosser Schwierigkeit, vielleicht gar Unmöglichkeit, es ohne willkührliche Einschiebung zu leisten, verbunden sein würde, diesem Wesen eine Causalität nach moralischen Gesetzen durch gründliche Beweise beizulegen; ohne die doch jener angeblich theologische Begriff keine Grundlage zur Religion ausmachen kann. Selbst wenn eine Religion auf diesem theoretischen Wege gegründet werden könnte, würde sie in Ansehung der Gesinnung, (worin doch ihr Wesentliches besteht,) wirklich von derjenigen unterschieden sein, in welcher der Begriff von Gott und die (praktische) Ueberzeugung von seinem Dasein aus Grundideen der Sittlichkeit entspringt. Denn wenn wir Allgewalt, Allwissenheit u. s. w. eines Welturhebers, als anderwärts her uns gegebene Begriffe voraussetzen müssten, um nachher unsere Begriffe von Pflichten auf unser Verhältniss zu ihm nur anzuwenden, so müssten diese sehr stark den Anstrich von Zwang und abgenöthigter Unterwerfung bei sich führen; statt dessen, wenn die Hochachtung für das sittliche Gesetz uns ganz frei, laut Vorschrift unserer eigenen Vernunft, den Endzweck unserer Bestimmung vorstellt, wir eine damit und zu dessen Ausführung zusammenstimmende Ursache mit der wahrhaftesten Ehrfurcht, die gänzlich von pathologischer Furcht unterschieden ist, in unsere moralischen Aussichten mit aufnehmen und uns derselben willig unterwerfen.*

Wenn man fragt: warum uns denn etwas daran gelegen sei, überhaupt eine Theologie zu haben; so leuchtet klar ein, dass sie nicht zur Erweiterung oder Berichtigung unserer Naturkenntniss und überhaupt irgend einer Theorie, sondern lediglich zur Religion, d. i. dem prakti-

---

* Die Bewunderung der Schönheit sowohl, als die Rührung durch die so mannigfaltigen Zwecke der Natur, welche ein nachdenkendes Gemüth, noch vor einer klaren Vorstellung eines vernünftigen Urhebers der Welt, zu fühlen im Stande ist, haben etwas einem religiösen Gefühl Aehnliches an sich. Sie scheinen daher zuerst durch eine der moralischen analoge Beurtheilungsart derselben auf das moralische Gefühl (der Dankbarkeit und der Verehrung gegen die uns unbekannte Ursache) und also durch Erregung moralischer Ideen auf das Gemüth zu wirken, wenn sie diejenige Bewunderung einflössen, die mit weit mehrerem Interesse verbunden ist, als blose theoretische Betrachtung wirken kann.

schen, namentlich dem moralischen Gebrauche der Vernunft in subjectiver Absicht nöthig sei. Findet sich nun, dass das einzige Argument, welches zu einem bestimmten Begriffe des Gegenstandes der Theologie führt, selbst moralisch ist; so wird es nicht allein nicht befremden, sondern man wird auch in Ansehung der Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens aus diesem Beweisgrunde zur Endabsicht derselben nichts vermissen, wenn gestanden wird, dass ein solches Argument das Dasein Gottes nur für unsere moralische Bestimmung, d. i. in praktischer Absicht hinreichend darthue, und die Speculation in demselben ihre Stärke keinesweges beweise, oder den Umfang ihres Gebiets dadurch erweitere. Auch wird die Befremdung, oder der vorgebliche Widerspruch einer hier behaupteten Möglichkeit einer Theologie, mit dem, was die Kritik der speculativen Vernunft von den Kategorien sagte: dass diese nämlich nur in Anwendung auf Gegenstände der Sinne, keinesweges aber auf das Uebersinnliche angewandt, Erkenntniss hervorbringen können, verschwinden, wenn man sie hier zu einem Erkenntniss Gottes, aber nicht in theoretischer, (nach dem, was seine uns unerforschliche Natur an sich sei,) sondern lediglich in praktischer Absicht gebraucht sieht. — Um bei dieser Gelegenheit der Missdeutung jener sehr nothwendigen, aber auch zum Verdruss des blinden Dogmatikers die Vernunft in ihre Grenzen zurückweisenden Lehre der Kritik ein Ende zu machen, füge ich hier nachstehende Erläuterung derselben bei.

Wenn ich einem Körper bewegende Kraft beilege, mithin ihn durch die Kategorie der Causalität denke, so erkenne ich ihn dadurch zugleich, d. i. ich bestimme den Begriff desselben, als Objects überhaupt, durch das, was ihm, als Gegenstande der Sinne, für sich (als Bedingung der Möglichkeit jener Relation) zukommt. Denn ist die bewegende Kraft, die ich ihm beilege, eine abstossende, so kommt ihm, (wenn ich gleich noch nicht einen anderen, gegen den er sie ausübt, neben ihm setze,) ein Ort im Raume, ferner eine Ausdehnung, d. i. Raum in ihm selbst, überdem Erfüllung desselben durch die abstossenden Kräfte seiner Theile zu, endlich auch das Gesetz dieser Erfüllung, (dass der Grund der Abstossung der letzteren in derselben Proportion abnehmen müsse, als die Ausdehnung des Körpers wächst, und der Raum, den er mit denselben Theilen durch diese Kraft erfüllt, zunimmt.) — Dagegen, wenn ich mir ein übersinnliches Wesen als den ersten Beweger, mithin durch die Kategorie der Causalität in Ansehung derselben Weltbestimmung (der Bewegung der Materie) denke; so muss ich es nicht in irgend

einem Orte im Raume, eben so wenig als ausgedehnt, ja ich darf es nicht einmal als in der Zeit und mit andern zugleich existirend denken. Also habe ich gar keine Bestimmungen, welche mir die Bedingung der Möglichkeit der Bewegung durch dieses Wesen als Grund verständlich machen könnten. Folglich erkenne ich dasselbe durch das Prädicat der Ursache (als ersten Beweger) für sich nicht im mindesten; sondern ich habe nur die Vorstellung von einem Etwas, welches den Grund der Bewegungen in der Welt enthält; und die Relation derselben zu diesen, als deren Ursache, da sie mir sonst nichts zur Beschaffenheit des Dinges, welches Ursache ist, Gehöriges an die Hand gibt, lässt den Begriff von dieser ganz leer. Der Grund davon ist: weil ich mit Prädicaten, die nur in der Sinnenwelt ihr Object finden, zwar zu dem Dasein von etwas, was den Grund der letzteren enthalten muss, aber nicht zu der Bestimmung seines Begriffs als übersinnlichen Wesens, welcher alle jene Prädicate ausstösst, fortschreiten kann. Durch die Kategorie der Causalität also, wenn ich sie durch den Begriff eines ersten Bewegers bestimme, erkenne ich, was Gott sei, nicht im mindesten; vielleicht aber wird es besser gelingen, wenn ich aus der Weltordnung Anlass nehme, seine Causalität, als die eines obersten Verstandes nicht blos zu denken, sondern ihn auch durch diese Bestimmung des genannten Begriffs zu erkennen, weil da die lästige Bedingung des Raumes und der Ausdehnung wegfällt. — Allerdings nöthigt uns die grosse Zweckmässigkeit in der Welt, eine oberste Ursache zu derselben und deren Causalität als durch einen Verstand zu denken; aber dadurch sind wir gar nicht befugt, ihr diesen beizulegen, (wie z. B. die Ewigkeit Gottes als Dasein zu aller Zeit zu denken, weil wir uns sonst gar keinen Begriff vom blosen Dasein als einer Grösse, d. i. als Dauer, machen können; oder die göttliche Allgegenwart als Dasein in allen Orten zu denken, um die unmittelbare Gegenwart für Dinge ausser einander uns fasslich zu machen, ohne gleichwohl eine dieser Bestimmungen Gott, als etwas an ihm Erkanntes, beilegen zu dürfen.) Wenn ich die Causalität des Menschen in Ansehung gewisser Producte, welche nur durch absichtliche Zweckmässigkeit erklärlich sind, dadurch bestimme, dass ich sie als einen Verstand desselben denke; so brauche ich nicht dabei stehen zu bleiben, sondern kann ihm dieses Prädicat als wohlbekannte Eigenschaft desselben beilegen und ihn dadurch erkennen. Denn ich weiss, dass Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben, und durch den Verstand unter einen Begriff und hiemit unter eine Regel gebracht werden; dass dieser Begriff nur das ge-

meinsame Merkmal (mit Weglassung des Besondern) enthalte, und also discursiv sei; dass die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden u. s. w.; ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei, als eine solche, wodurch ich ihm erkenne. Will ich nun aber ein übersinnliches Wesen (Gott) als Intelligenz denken, so ist dieses in gewisser Rücksicht meines Vernunftgebrauchs nicht allein erlaubt, sondern auch unvermeidlich; aber ihm Verstand beizulegon, und es dadurch, als durch eine Eigenschaft[1] desselben, erkennen zu können sich schmeicheln, ist keinesweges erlaubt; weil ich alsdann alle jene Bedingungen, unter denen ich allein einen Verstand kenne, weglassen muss, mithin das Prädicat, das nur zur Bestimmung des Menschen dient, auf ein übersinnliches Object gar nicht bezogen werden kann, und also durch eine so bestimmte Causalität, was Gott sei, gar nicht erkannt werden kann. Und so geht es mit allen Kategorien, die gar keine Bedeutung zum Erkenntniss in theoretischer Rücksicht haben können, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden. — Aber nach der Analogie mit einem Verstande kann ich mir wohl in gewisser anderer Rücksicht selbst ein übersinnliches Wesen denken, ohne es gleichwohl dadurch theoretisch erkennen zu wollen; wenn nämlich diese Bestimmung seiner Causalität eine Wirkung in der Welt betrifft, die eine moralisch-nothwendige, aber für Sinnenwesen unausführbare Absicht enthält; da alsdann ein Erkenntniss Gottes und seines Daseins (Theologie) durch blos nach der Analogie an ihm gedachte Eigenschaften und Bestimmungen seiner Causalität möglich ist, welches in praktischer Beziehung, aber auch nur in Rücksicht auf diese (als moralische) alle erforderliche Realität hat. — Es ist also wohl eine Ethikotheologie möglich; denn die Moral kann zwar mit ihrer Regel, aber nicht mit der Endabsicht, welche ebendieselbe auferlegt, ohne Theologie bestehen, ohne die Vernunft in Ansehung der letzteren im Blosen zu lassen. Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich; weil Gesetze, die nicht die Vernunft selbst gibt und deren Befolgung sie als reines praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch sein können. Ebenso würde eine theologische Physik ein Unding sein, weil sie keine Naturgesetze, sondern Anordnungen eines höchsten Willens vortragen würde; wogegen eine physische (eigentlich physisch-teleologische) Theologie doch wenigstens

[1] 1. Ausg. „dadurch als einer Eigenschaft“

als Propädeutik zur eigentlichen Theologie dienen kann; indem sie durch die Betrachtung der Naturzwecke, von denen sie reichen Stoff darbietet, zur Idee eines Endzweckes, den die Natur nicht aufstellen kann, Anlass gibt, mithin das Bedürfniss einer Theologie, die den Begriff von Gott für den höchsten praktischen Gebrauch der Vernunft zureichend bestimmte, zwar fühlbar machen, aber sie nicht hervorbringen und auf ihre Beweisthümer zulänglich gründen kann.

LEIPZIG, DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.

IMMANUEL KANT'S

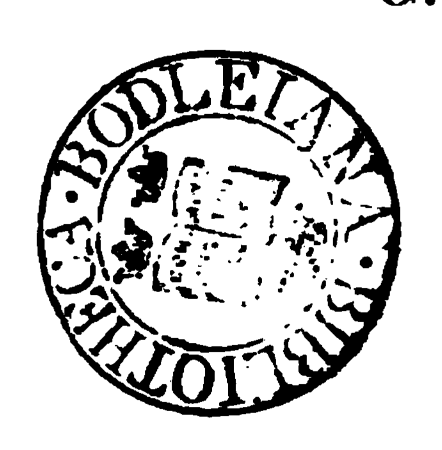
SÄMMTLICHE WERKE.

IN CHRONOLOGISCHER REIHENFOLGE

HERAUSGEGEBEN

VON

G. HARTENSTEIN.

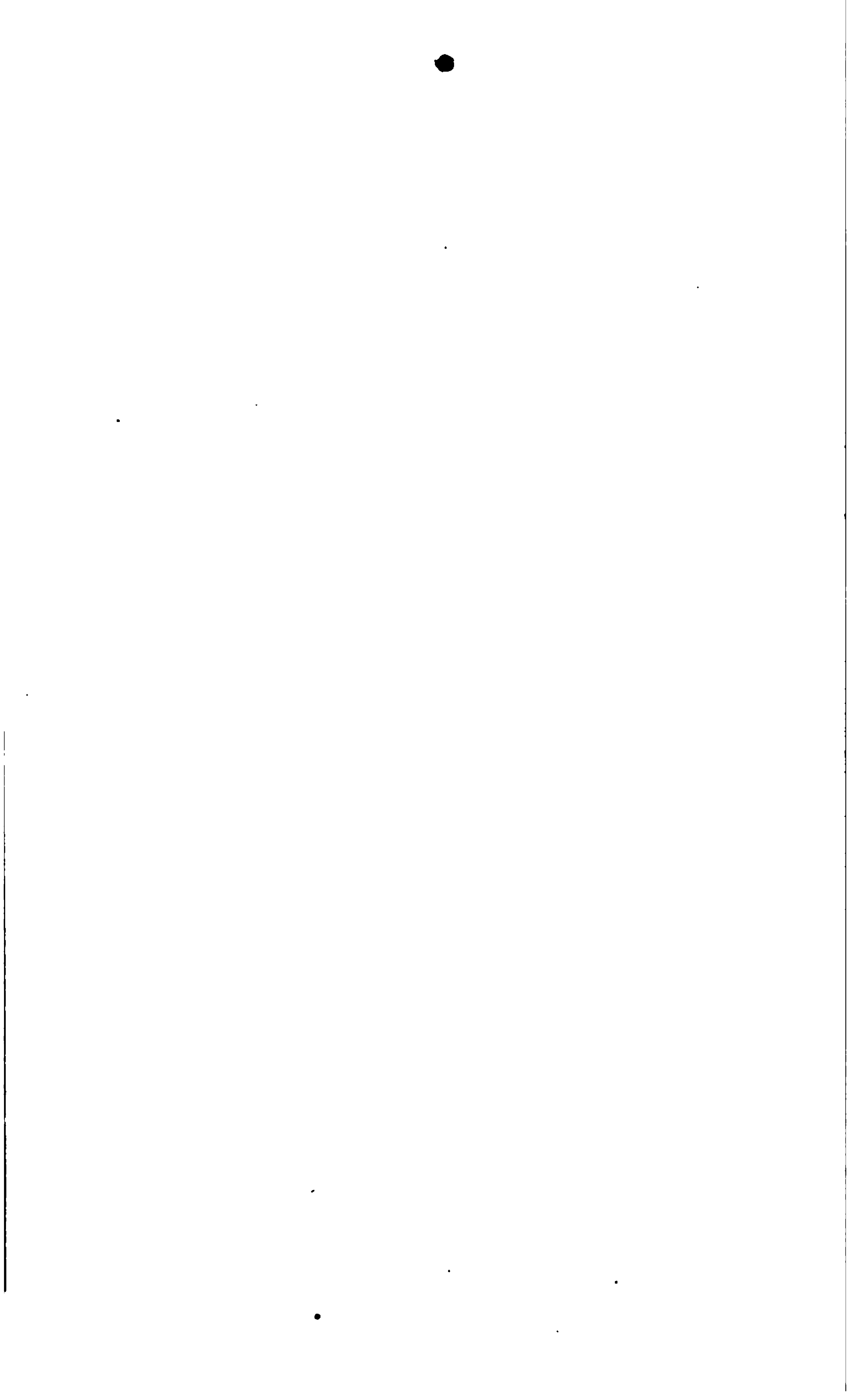


SECHSTER BAND.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1868.



VORREDE.

Der vorliegende Band beginnt

I. mit der Schrift: „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll.“ Sie erschien in demselben Jahre mit der Kritik der Urtheilskraft, 1790, (Königsberg, NICOLOVIUS, 128 S. 8.); aus S. 67 geht zwar hervor, dass der Druck der Kritik der Urtheilskraft noch nicht vollendet war, als sie geschrieben wurde; da jedoch die letztere jedenfalls früher ausgearbeitet worden ist, so habe ich sie in der chronologischen Reihenfolge vorangestellt. Im Jahre 1791 folgte eine zweite Ausgabe, welche, abgesehen von der Verbesserung einiger Druckfehler der ersten, nicht nur im Texte, sondern auch in der Einrichtung des Drucks bis auf die Abtheilung der Seiten und Zeilen herab mit der ersten ganz übereinstimmt. In dem beiden Ausgaben gemeinschaftlichen Texte habe ich folgende kleine Veränderungen vorgenommen: 9, 15 o. die Realität st. Realität; 10, 9 u. (Anm.) keines st. keiner; 33, 17 o. in ihrer st. von ihrer; 36, 1 u. stetige st. stetiger; 41, 3 u. (Text) Functionen zu Begriffen st. Functionen, die zu Begriffen; 56, 10 o. desselben, st. derselben.

II. Ueber die Entstehung des kleinen Aufsatzes: „über Schwärmerei und die Mittel dagegen“ aus dem Jahre 1790 und die Schrift, in welcher er zuerst erschienen ist, gibt die hier auf der Rückseite des Zwischentitels aus BOROWSKI's Darst. des Leb. u. Charakt. I. KANT's S. 226 entlehnte Notiz Aufschluss. BOROWSKI hat ihn a. a. O. S. 226—232 wieder abdrucken lassen.

III. Die Abhandlung: „über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ erschien zuerst in

der Berliner Monatsschrift, 1791, September, S. 197—225. **79,** 2 u. (Text) habe ich in der Welt zeigen st. in der Welt sich zeigen; **84,** 2 u. unweise, st. weise, 1 u. weise st. unweise gesetzt.

IV. Die „Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft vorgestellt von I. KANT“ (so lautet der Titel der Originalausgaben) erschien zuerst 1793 (Königsberg, NICOLOVIUS. XXII S. Vorrede und Inhalt, 296 S. 8.) Bekanntlich hatte KANT das erste Stück: „vom radicalen Bösen“, schon 1792 in der Berliner Monatsschrift (April, S. 323—385 erscheinen lassen; eben so bekannt sind die Schwierigkeiten, welche er wegen der folgenden Stücke bei den Berliner Censurbehörden gefunden hatte. Die Andeutungen, die er darüber in der Vorrede (vgl. S. 102) macht und auf welche er sich auch in einem Briefe an K. FR. STÄUDLIN vom 4. Mai 1793 bezieht, erhalten ihre Erläuterung durch einen kleinen Aufsatz, welchen er darüber für BOROWSKI niedergeschrieben hat. Es schien mir am passendsten, denselben jetzt sogleich hier als Anmerkung zu der betreffenden Stelle der Vorrede abdrucken zu lassen (vgl. S. 103). — Ausser zwei Nachdrucken vom J. 1793 (beide angeblich Leipzig u. Frankfurt, XXIV u. 248 S., XXIV u. 296 S. 8) erschien schon 1794 eine zweite rechtmässige Ausgabe dieser Schrift, welcher KANT, ausser einigen kleinen Veränderungen des Textes, eine Anzahl neuer Anmerkungen hinzugefügt hat (vgl. S. 107 Anm.) Dem vorliegenden Abdrucke liegt natürlich die zweite Ausgabe zu Grunde; die Abweichungen von der ersten sind in der gewöhnlichen Weise angegeben. Die Vergleichung der ersten Ausgabe war bei dieser Schrift um so nothwendiger, als eine ziemlich lange Reihe von Druckfehlern der zweiten Ausgabe aus der ersten authentisch verbessert werden konnte. Es hat nämlich die erste Ausgabe richtig **139,** 10 u. (Anm.) und beide st. auch beide; **140,** 4 o. (Anm.) Wohlwollens st. Wohlgefallens; **162,** 12 o. Gütigkeit st. Glückseligkeit; **175,** 6 o. von Adam st. vom Adam; **193,** 3 u. auch mit st. mit; **197,** 4 o. zukommen zu lassen st. zukommen lassen; **198,** 8 o. sinnlichen st. sittlichen; **204,** 7 o. zur Form st. zu Form; **206,** 8 u. (Anm.) Georgii st. Gregorii; **210,** 2 o. auch st. und; **214,** 18 o. des seligmachenden st. der seligmachenden; **216,** 2 o. um dessen st. und dessen; **218,** 14 o. auch st. aus; **219,** 5 u. (Anm.) anthropomorphistisch st. anthropopathisch; **221,** 10 o. (Anm.) Zwangsglaubens st. Zwangsmittels; **223,** 22 u. der Fortschritt st. Fortschritte; **224,** 3 u. Instruc-

tionen st. Instruction; **227**, 4 o. einem st. seinem; **235**, 5 o. der Chiliasmus st. des Chiliasmus, 6 o. vor der Vernunft st. von der Vernunft; **237**, 7 o. gebe st. gäbe; **241**, 5 u. Bürgerschaft st. Bürgschaft; **256**, 10 o. *universalitas* st. *universitas*, **258**, 7 o. (Anm.) Heiligsten st. heiligen; **260**, 1 u. (Anm.) sollen st. soll; **263**, 11 o. müsste st. musste; **272**, 8 o. in Zahlung, st. Zahlung; **274**, 14 u. diesem st. diesen. -- Abgesehen von diesen aus der ersten Ausgabe entlehnten Berichtigungen schien mir an folgenden, in beiden Ausgaben gleichlautenden Stellen eine kleine Veränderung nöthig. Es ist gesetzt worden: **97**, 9 u. (Anm.) formale st. fremde; **115**, 18 o. Natururaachen st. Natursachen; **120**, 6 u. (Anm.) welches sich selbst und zwar als höchste Triebfeder st. welches sich als selbst und zwar höchste Triebfeder; **134**, 6 o. nicht von st. nicht als von; **146**, 6 u. (Anm.) derselben st. dieselben; **168**, 2 u. (Text) von ihm st. vor ihm; **171**, 2 u. (Text) an der Stelle st. an die Stelle; **172**, 18 u. kann er nun st. kann nun; **194**, 11 u. (Text) jedes st. jenes; **209**, 11 o. Vedas st. Bedas; **213**, 15 o. führt st. führe; **239**, 8 o. (Anm.) zu unserm st. unserm; **240**, 5 u. und in einen st. in einen; **252**, 5 o. (Anm.) Bekenntniss st. Bekenntnisses; **273**, 12 u. (Text) ersteren st. letzteren; **275**, 6 u. (Anm.) Formen st. ferneren; **277**, 3 o. sie als Mittel st. sie Mittel, 10 u. dunch Obsorvanzen st. Observanzen; **290**, 13 u. (Text) ist sehr gewagt st. ist sie sehr gewagt; **296**, 14 u. (Anm.) Jeden mit st. Jeden sich mit.

V. Die Abhandlung: „über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, ist zuerst in der Berliner Monatsschrift 1793, September, S. 201 — 284 erschienen. In dem Texte derselben ist **319**, 13 u. gröbere st. gröberen; **322**, 17 o. werden st. worden; **326**, 20 u. (Anm.) das alles st. der alles gesetzt worden.

VI. Ebendaselbst (1794, Mai, S. 392—407) veröffentlichte Kant die Abhandlung: „Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung“, deren Text nur zu so unbedeutenden Veränderungen, wie **352**, 16 u. (Anm.) blieben st. bleiben; **354**, 12 o. die Witterung st. Witterung, Veranlassung gab.

VII. Nur einen Monat später (1794, Juni, S. 495—523) erschien in derselben Zeitschrift die Abhandlung: „das Ende aller Dinge.“ In der Berliner Monatsschrift fehlen **371**, 8. 7. u. die Worte: „ihn auch nur . . . zu lassen.“ Die dem Sinne ganz angemessene Er-

gänzung findet sich zuerst in dem Abdrucke dieser Abhandlung in der TIEFTRUNK'schen Sammlung der kleinen Schriften KANT's, und rührt, da TIEFTRUNK sich mit KANT über diese Sammlung in Verkehr gesetzt hat, möglicherweise von diesem selbst her.

VIII. Der unter der Aufschrift: „über Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" folgende Aufsatz ist in der Gestalt, in welcher er veröffentlicht worden ist, nur ein Auszug aus einer von KANT wegen ihrer zu grossen Ausführlichkeit zurückgelegten, an JAC. SIGISM. BECK zur Benutzung mitgetheilten Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft, den dieser unter der Ueberschrift: „Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" im Jahr 1794 am Ende des zweiten Bande seines „erläuternden Auszugs aus Herrn Prof. KANT philosophischen Schriften (S. 541—590) hat abdrucken lassen. (vgl. unten S. 374). F. CHR. STARKE (d. i. J. A. BERGK) hat ihn dann in seine Sammlung: „I. KANT's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze" u. s. w. (Leipzig 1833) Bd. II, S. 223 flg. unter der Aufschrift: „über Philosophie überhaupt und die Kritik der Urtheilskraft insbesondere" aufgenommen; in den beiden Gesammtausgaben sind nur die ersten Worte dieser Ueberschrift „über Philosophie überhaupt" beibehalten worden. Zur näheren Bezeichnung der ursprünglichen Bestimmung des ganzen Aufsatzes habe ich jetzt die Worte: „zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft" hinzugefügt. In dem Texte, wie er bei BECK abgedruckt ist, habe ich **380**, 2 o. und, wenn st. wenn; **383**, 2 u. ein Instrument st. Instrument: **388**, 1 o. also als ein st. also ein gesetzt.

IX. Die Schrift: „zum ewigen Frieden" erschien zuerst 1795 (Königsberg, NICOLOVIUS, 104 S. 8). Schon im Jahre 1796 folgte die zweite Auflage, die sich von der ersten ausser der Weglassung einer kleinen, in dieser zweimal vorkommenden Anmerkung lediglich durch die Hinzufügung des zweiten Zusatzes zum zweiten Abschnitt unterscheidet. Gleichzeitig mit der zweiten Ausgabe erschien 1796 bei NICOLOVIUS eine französische Uebersetzung unter dem Titel: *Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuel Kant. Traduit de l'Allemand avec un nouveau supplément de l'auteur.* Das *nouveau supplément* ist eben dieser zweite Zusatz zum zweiten Abschnitt. In dem Texte der zweiten Ausgabe ist gesetzt worden: **413**, 2 o. mithin nicht die st. mithin die, 7 u. (Anm.)

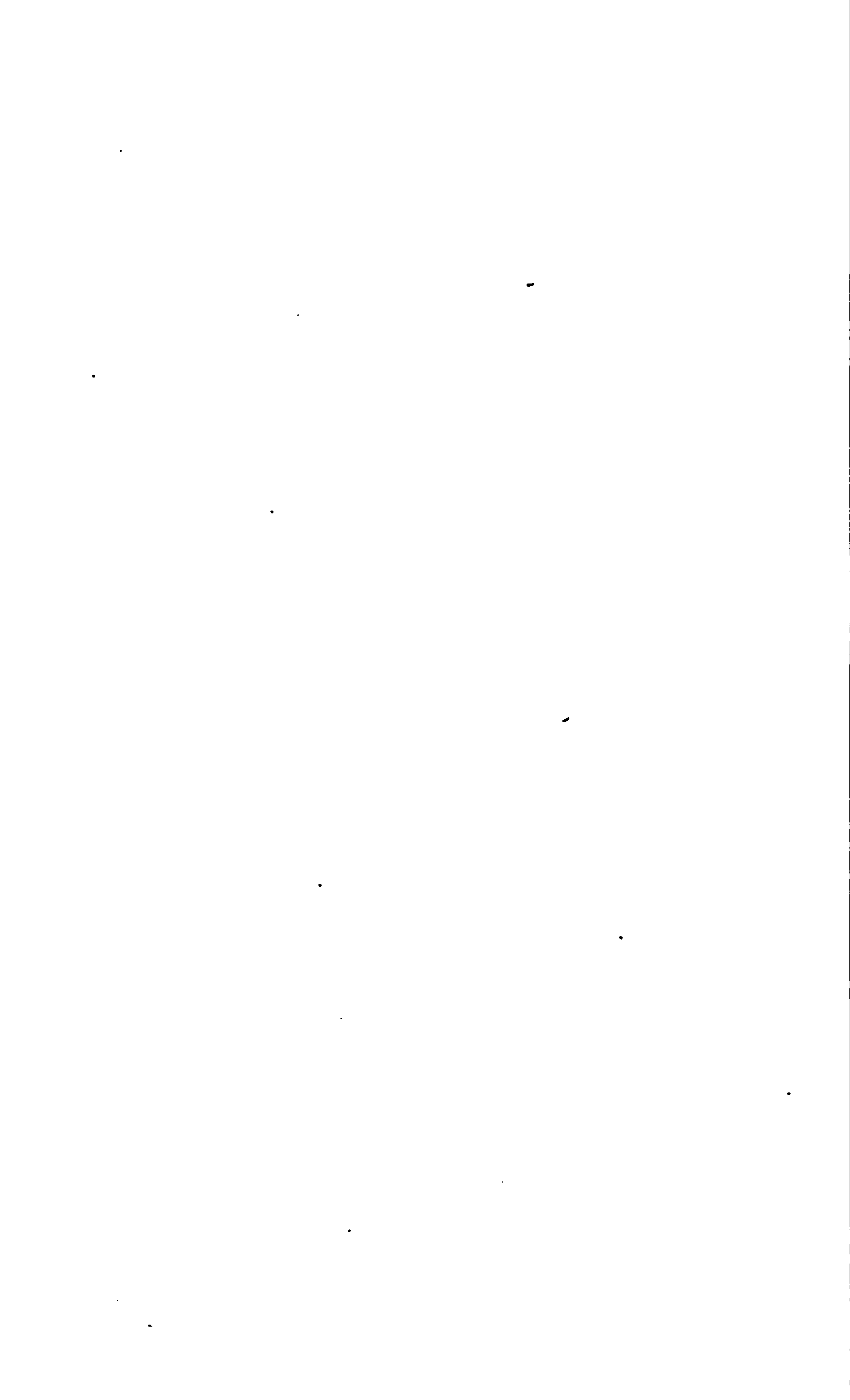
wo die st. die; **425**, 3 o. dulden müssen st. dulden zu müssen; **427**, 5 o. Mächten (aus der ersten Ausg.) st. möchten; **430**, 4 o. das Kameel st. dem Kameel; **431**, 2 o. ersten st. ersteren; **438**, 8 u. nun st. nur; **450**, 2 u. Naturzustande st. Naturstande; **451**, 10 o. so fragt sich st. fragt sich.

X. Den kleinen Aufsatz: „zu SÖMMERRING über das Organ der Seele" hat zuerst SAM. THOM. SÖMMERING als Anhang zu seiner Schrift über das Organ der Seele (Königsberg, 1796, S. 81—86) veröffentlicht. Ueber die Veranlassung desselben vgl. S. 456 und den Brief KANT's an SÖMMERING vom 10. August 1795.

XI—XIII. Die beiden Abhandlungen: „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie." (XI) und: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie" (XIII) gehören unmittelbar zusammen; der kleine zwischen sie fallende Aufsatz: „Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits" bezieht sich lediglich auf eine Stelle des ersteren. Alle drei erschienen zuerst 1796 in der Berliner Monatsschrift; XI im Mai, S. 387—426, XII im October, S. 368—370, XIII im December, S. 485—504. Zu der Abhandlung: „von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton" u. s. w. fand sich KANT, ohne seinen Gegner zu nennen, durch die Art veranlasst, in welcher JOH GEORG SCHLOSSER in den Anmerkungen zu seiner Uebersetzung der Platonischen Briefe (S. 180—184, 191 u. 192) Gefühle und Ahnungen für eine Quelle philosophischer Erkenntnisse erklärt hatte. SCHLOSSER schrieb darauf sein (erstes) „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte" (Lübeck und Leipzig, 1797). Das Jahr 1797 auf dem Titel ist eine Anticipation des Verlegers; denn schon im December 1796 antwortete KANT darauf durch die „Verkündigung eines Tractats" u. s. w., worauf dann SCHLOSSER in seinem „zweiten Sendschreiben an einen jungen Mann" u. s. w. (Leipzig 1798) beide Abhandlungen KANT's (XI u. XIII) mit abdrucken liess.

Jena, im März 1868.

G. Hartenstein.



INHALT.

I.

Ueber eine Entdeckung

nach der

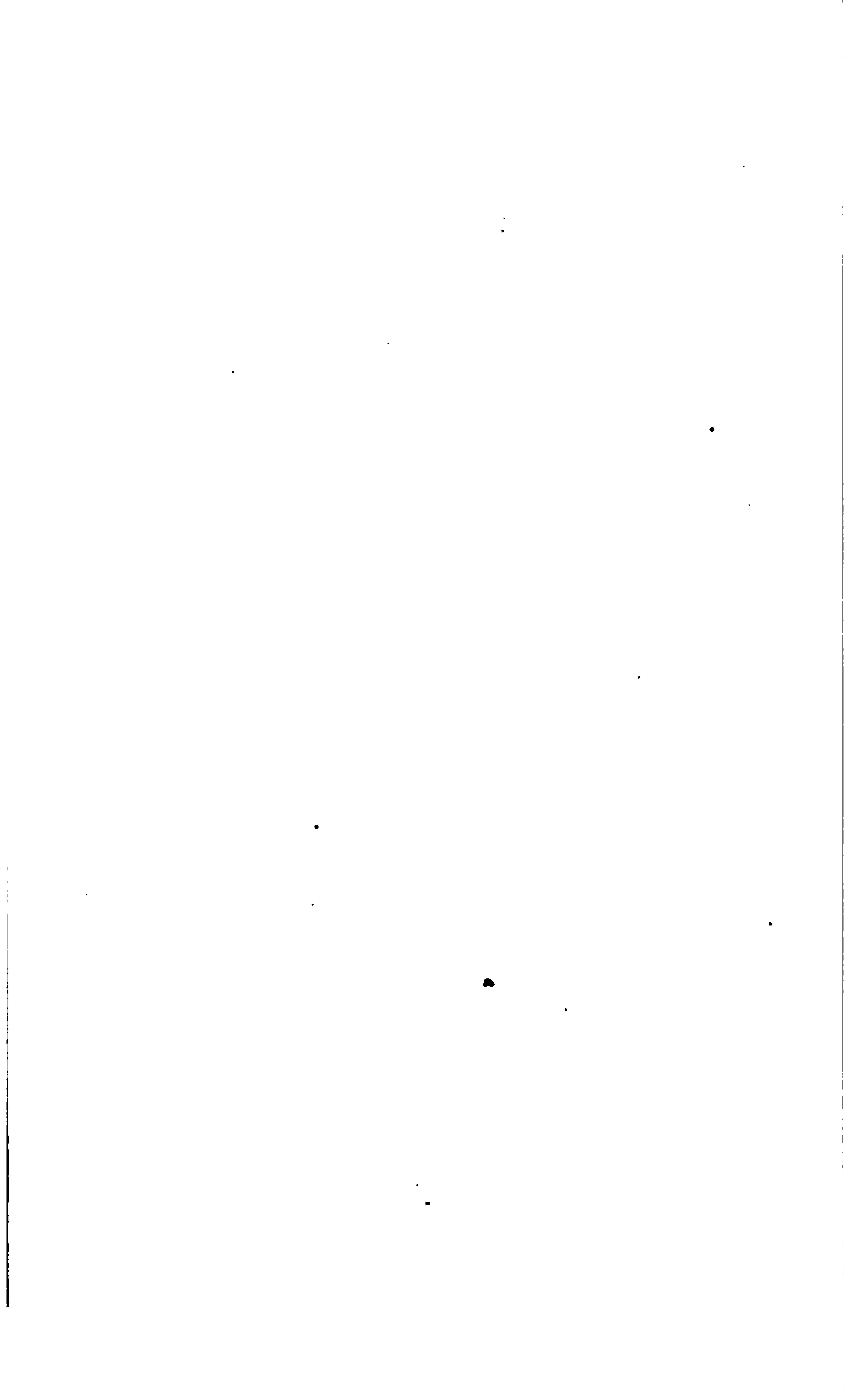
alle neue Kritik

der reinen Vernunft

durch eine ältere

entbehrlich gemacht werden soll.

1790.



Herr EBERHARD hat die Entdeckung gemacht, dass, wie sein philosophisches Magazin, erster Band S. 289 besagt, „die Leibnitzische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen gegründeten Dogmatismus einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdem aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes enthalte.“ Wie es nun zugegangen sei, dass man diese Sachen in der Philosophie des grossen Mannes und ihrer Tochter, der Wolfischen nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach sie sehen sollen.

Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam,* (wie es LOCKE nennt,) dessen sich auch Herr EBERHARD, aus Furcht seine eigenen möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letztern ein grosses Hinderniss sein. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch Bücher, (die doch selbst aus keinen andern Quellen geschöpft sein konnten, als denen, welchen wir ebenso nahe sind, als ihre Verfasser,) eine missliche Sache. Herr EBERHARD konnte, so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Ueberdem spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so, als ob er sich für LEIBNITZ eben nicht verbürgen wolle. Am besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr EBERHARD auf dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigenen Behauptungen; denn sonst gerathen wir in die schlimme

Lage, dass die Streiche, die er im fremden Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie, wie billig, erwiedern, einen grossen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Hass zuziehen dürfte.

Das Erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Processes, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: dass wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, dass wir vorwärts und rückwärts gehen und nach allen Richtungen ausbeugen können.“ — Nun kann man wohl einräumen: dass ein Magazin in seinen verschiedenen Abtheilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte, (so wie auch in diesem auf eine Abhandlung über die logische Wahrheit unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der Bärte, auf diesen ein Gedicht folgt;) allein dass in einer und derselben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinterste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornehmlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr Eberhard schwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins, (welches alsdenn eine Gerüllkammer sein würde,) rechtfertigen können; in der That ist er auch weit entfernt, so zu urtheilen.

Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der That sehr planmässig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probierstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum voraus einzunehmen, und nachher die Gültigkeit des Probiersteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch sein sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält, (nicht die an ihm die Probe halten,) zu beweisen. Es ist ein künstliches ὕστερον πρότερον, welches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntniss *a priori* und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objecte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduction ihrer objectiven Realität, (als langwierigen und schweren Bemühungen,) mit guter Manier auszuweichen und, wo möglich, durch einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatismus der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die

Auflösung der allgemeinen Frage zum Zweck hat: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und nur nach einer mühvollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlusssatze gelangen: dass keinem Begriffe seine objective Realität anders gesichert werden könne, als sofern er in einer correspondirenden Anschauung, (die für uns jederzeit sinnlich ist,) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es schlechterdings keine Erkenntniss, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, dass sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nämlich dass es allerdings Erweiterung der Erkenntniss über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze *a priori* möglich sei.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhard'schen Magazins aus zwei Acten. Im ersten soll die objective Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargethan, im andern die Aufgabe, wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, aufgelöst werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urtheilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete, besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweise, Anführung von Leibnitz's und Anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Ansehung seiner Argumente gibt, um seine Zuhörer zu überlisten: *Si non possunt valere, quia magna sunt, valebunt, quia multa sunt. — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine;* welche nur in einem Nachtrage in Erwägung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen.

Erster Abschnitt.

Ueber die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard.

Zu dieser Unternehmung schreitet Herr Eberhard S. 157—158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist; spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die unbestrittenen fruchtbaren Felder der Ontologie verheissen,* und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, ohne uns auf die transscendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten, (das soll hier so viel bedeuten, als die objective Realität ihrer Begriffe,) vor der Hand einzulassen," und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenstandes der-

* Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, als Ansprüche auf eine Erkenntniss der Dinge überhaupt, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punkt des Streits aus den Augen zu rücken.

selben mit einem Worte Erwähnung zu thun.“ Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam sein, indem er sagt: „das lässt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem Beispiele, das zu treffend und zu lehrreich ist, als dass ich es nicht sollte hier anführen dürfen.“ Ja wohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiel zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht, selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten ist, dass man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgesagte Urtheil über des Apollonius Conica.

Apollonius construirt zuerst den Begriff eines Kegels, d. i. er stellt ihn *a priori* in der Anschauung dar, (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objective Realität seines Begriffs zum voraus darthut.) Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels *(conus rectus)* durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweiset an der Anschauung *a priori* die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung *a priori* gegeben, mithin seine objective Realität, d. i. die Möglichkeit, dass es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, als dass man ihm die correspondirende Anschauung unterlegt, bewiesen wird. — Herr Eberhard wollte beweisen: dass man seine Erkenntniss gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben kann, (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet,) und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressiren. — Das Unglück aber kam daher, dass er den Apollonius selbst nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflectirt, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen Construction der Begriffe von Kegelschnitten (ausser dem Zirkel), und sagt: dass die Mathematiker die Eigenschaft

der letzteren lehren, ohne der ersteren Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu zeichnen, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer.* Herr EBERHARD hätte aus der Stelle, die er selbst aus der Anmerkung des BORELLI anführt und sogar unterstrichen hat, sich hievon belehren können. Es heisst da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum efformandum delineandi.* Es wäre aber höchst ungereimt, vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mechanischen Construction den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objective Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht dass sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objects gesichert zu sein, ableiteten, (denn sie sind mit derselben sich zugleich der reinen blos schematischen Construction vollkommen bewusst, und bringen auch die mechanische nach derselben, wenn es erfordert wird, zu Stande,) sondern dass sie sich eine solche (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkührlich denken, und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemässer sein

---

* Um den Ausdruck der Construction der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Missbrauch zu sichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung Construction heissen. Geschieht sie durch die blose Einbildungskraft, einem Begriffe *a priori* gemäss, so heisst sie die reine, (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muss; daher er an einem Zirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmässig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Zirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann, als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte.) Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Construction heissen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Construction, (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird,) ist nun entweder die geometrische, durch Zirkel und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie zum Beispiel die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte ausser dem Zirkel.

würde, um deren willen man mehrmalen angerathen hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabsäumen.

Nach dem Beispiele also nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr EBERHARD auf folgende Art zu Werke.

Er hatte schon im 1sten Stück seines Magazins die Principien der Form der Erkenntniss, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sein sollen, von denen der Materie derselben, (nach ihm Vorstellung und Ausdehnung,) deren Princip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm Niemand die transscendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiemit die objective Realität des letztern Begriffs, zweitens auch die Realität des Begriffs von einfachen Wesen darzuthun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine correspondirende Anschauung belegen zu dürfen. Denn was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sei, und sofern hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia*, mit der Metaphysik gemein oder leihet ihr vielmehr denselben. — Dieser Eintheilung gemäss wollen wir nun auch unsere Prüfung eintheilen.

A.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn EBERHARD.

Zuerst ist wohl zu bemerken: dass Herr EBERHARD den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Principien der Erkenntniss gezählt wissen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlasst werde: „ob er auch transscendentale Gültigkeit habe“ (überhaupt ein transscendentales Princip sei). Herr EBERHARD muss entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines logischen (formalen) und transscendentalen (materiellen) Princips der Erkenntniss haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um statt dessen, wovon die Frage ist, etwas Anderes unterzuschieben, wornach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muss einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniss, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellet, sondern untergeordnet ist.* Ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ist das transscendentale (materielle) Princip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus blosen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal gesagt worden, dass ein transscendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas *a priori* bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Principien thun, (indem sie von allem, was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abstrahiren,) blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: alles hat einen Grund, durchsetzen, und indem er, (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist,) den in der That materiellen Grundsatz der Causalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts Alles, und hütet sich wohl zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, dass es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transscendentaler Grundsatz der Erkenntniss sei, der schon in der Logik, (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht, seinen Platz haben kann.

Dass er aber darauf dringt, diesen transscendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das thut er gleichfalls

* Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen angemerkt. Ein assertorisches Urtheil ist ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, dass sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältniss zweier Urtheile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Consequenz des letzteren (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urtheil: einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend sein, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz gesagt würde. Das assertorische Urtheil: ein jeder Körper ist theilbar, sagt mehr, als das blos problematische, (man denke sich, ein jeder Körper sei theilbar etc.) und steht unter dem allgemeinen logischen Princip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) sein, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz sein würde.

nicht ohne reife Ueberlegung, und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes, (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Causalität,) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objective Realität beweisen, ohne diese blos auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, dass er nämlich noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sei. Nun ist klar, dass der Satz des Widerspruchs ein Princip ist, welches von allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand sein und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Object gilt. Was also mit diesem Princip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objective Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung binden zu lassen, so musste er das Princip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so zu stellen, dass, ob er zwar in der That blos logische Bedeutung hat, dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Causalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmässigsten Urtheilskraft, voraussetzen lässt.

Allein wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr Eberhard durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an zwei Thürangeln gehängt: den Satz des Widerspruchs, und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser seiner Behauptung, indem er, Leibnitz'en, (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt,) zu Folge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgibt. Nun sagt er S. 163: „Die allgemeine Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) demonstrirt werden," welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphysik wiederum nur an einem Angel, da es vorher zwei sein sollten; denn die blose Folgerung aus einem Princip, ohne dass im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Princip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde, (mit ihm eigentlich die objective Realität des Begriffs einer

Ursache, ohne doch etwas mehr, als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen,) aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Eintheilung, S. 161—162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. EUKLIDES selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „Sobald man ihm eines von seinen Axiomen leugnet, so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber ein so seltner Fall, dass er nicht glaubt ihm die unverwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die schönen Verhältnisse seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muss gefälliger sein.“ Es gibt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica*, so wie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philosophie (im Beweisen, wie gleich darauf gesagt wird,) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem EUKLID anzuführen, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn was blos philosophisch (aus Begriffen) bewiesen werden kann, z. B. das Ganze ist grösser, als sein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheissene Demonstration. Es ist gut, dass sie nicht weitläuftig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar sein, dessen Grund nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund sein könnte; so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund sein. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne dass im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen können, als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich sein und nicht sein, welches widersprechend und unmöglich ist.“

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll, als selbst der Mathematiker, hat alle

Eigenschaften, die ein Beweis haben muss, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, — wie man nicht beweisen soll. — Denn erstlich ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, so, dass man aus ihm einen logischen, oder auch transscendentalen Grundsatz machen kann, weil das Wort alles ein jedes Urtheil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der ersten Bedeutung genommen, (da er so lauten müsste: ein jeder Satz hat seinen Grund,) so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert; dieses würde aber, wenn unter alles ein jedes Ding verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgarten'sche Beweis, auf den sich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der da, wo ich den Gedankenstrich gezogen habe, völlig zu Ende ist, ausser dass die Schlussformel fehlt („welches sich widerspricht"), die aber ein Jeder hinzudenken muss. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein bloser Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlusssatze des ersteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber weglässt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, dass etwas ohne Grund sei, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand, da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muss, dass nämlich alsdenn auch das Gegentheil dieses Dinges ohne Grund sein würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders, als der Baumgarten'sche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied sein sollte.

Drittens ist die neue Wendung, die Herr Eberhard seinem Beweise zu geben gedachte S. 161, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluss, durch den dieser sich wendet, geht auf vier Füssen. — Er lautet, wenn man ihn in syllogistische Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (statt dessen) eben so gut nach Westen bewegen;

Nun bewegt sich, (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgibt,) der Wind ohne Grund nach Osten:

Folglich kann er sich zugleich nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Dass ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: statt dessen einschalte, ist klar; denn ohne

diese Einschränkung im Sinne zu haben, kann Niemand den Obersatz einräumen. Wenn Jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl sagen: er hätte eben so gut einen Fehler werfen und so viel verlieren können, aber nur anstatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe zugleich. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte eben so gut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, dass er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch: denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, dass man vom Urwesen sagt: es habe zwar auch einen Grund seines Daseins, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch; weil der Grund des Daseins eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden sein, und dieses alsdann nothwendig als von einem anderen abhängig gedacht werden muss. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas Anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen wenn ich von dem Dasein eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat also nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Causalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie, und muthmasslich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit zum Erkenntniss der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke des souverainen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: dass keine Kategorie die mindeste Erkenntniss enthalte oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correspondirende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntniss der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenständen, nach Herrn EBERHARD.

Vorher hatte Herr EBERHARD von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Causalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu sein, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objective Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er S. 169—173 einen Schritt weiter und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne sein kann, nämlich dem eines einfachen Wesens, die objective Realität sichern und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169—170 lautet so:

„Die concrete* Zeit, oder die Zeit, die wir empfinden, (sollte

* Der Ausdruck einer abstracten Zeit S 170 im Gegensatz des hier vorkommenden, der concreten Zeit, ist ganz unrichtig und muss billig niemals, vornehmlich wo es auf die grösste logische Pünktlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser Missbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisirt worden. Man abstrahirt nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas zu abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun so, dass er entweder blos den Begriff eines Kindes *in abstracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstracten und concreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünktlichkeit verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn ich sage: die abstracte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so lässt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe an Rosen, dem Zinnober u. s. w. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich es mir wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als

wohl heissen: in der wir etwas empfinden,) ist nichts Anderes, als die Succession unserer Vorstellungen; denn auch die Succession in der Bewegung lässt sich auf die Succession der Vorstellungen zurückbringen. Die concrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente sind Vorstellungen. Da alle endlichen Dinge in einem beständigen Flusse sind: (woher weiss er dieses *a priori* von allen endlichen Dingen und nicht blos von Erscheinungen zu sagen?) so können diese Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ein stetiger, (dieses Wort ist von ihm selbst angestrichen,) ununterbrochener Fluss ist; so ist kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen also völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Ueber diese Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, dass zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objectives gehöre, diese untheilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjectiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich sein, und vermöge eben dieser Schranken können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden." Seite 171 heisst es vom Raume: „Die vielseitige Gleichartigkeit der anderen Form der Anschauung, des Raums, mit der Zeit überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich ist, sind ebensowohl, wie die Elemente der Zeit, einfach

---

einen von dieser blos abstrahirten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersteren Falle von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze *a priori* urtheilen, wenigstens zu urtheilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber, (wie man sagt,) nur von der Erfahrung abstrahirt habe, (wie im obigen Beispiele von der rothen Farbe,) verwehrt ist. — So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

und ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden; sie sind aber dem ungeachtet wahre Gegenstände; das alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein.“

Herr Eberhard hat seine Beweise, wenngleich nicht mit besonders glücklicher logischen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Ueberlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu errathenden Ursachen, diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurtheilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als reiner Verstandeswesen, beweisen, und sucht sie in den Elementen desjenigen, was Gegenstand der Sinne ist; ein dem Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Beweis allgemein aus blosen Begriffen führen wollen, wie gewönlicher Weise der Satz bewiesen wird, dass die Urgründe des Zusammengesetzten nothwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: dass dieses zwar von unseren Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntniss bekommen können, keinesweges aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objecte sind, mithin die objective Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sei. Er musste also, selbst wider Willen, jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen? Er musste dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken lässt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heisst es, es sei dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewusstsein empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, dass es da sei, so wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt; bald aber, (hauptsächlich, wenn es darauf ankommt, dass jene kleinen Theile präcis als einfach gedacht werden sollen,) es sei das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form S. 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs, (nicht Verwechselung, die auch unvorsätzlich sein kann,) mit

Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Theile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten sein kann, und es ist eine absichtliche Berückung des ungeübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjecte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild, (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird,) geben lässt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das eigentliche Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, sei ihm nun, (ohne dass er den Widerspruch bemerkt,) an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objective Realität dieses Begriffs an einer Anschauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: **erstlich**, dass die concrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen bestehen; **zweitens**, dass diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich eben so viel Unrichtigkeiten, die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz sein. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den Keil in seiner *introductio in veram physicam* durch die blose Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verständlich finden und daraus ersehen, dass es keine einfachen Elemente derselben geben könne, nach dem blosen Grundsatze der Geometrie: dass durch zwei gegebene Punkte nicht mehr, als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Punktes in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die concrete Zeit und der concrete Raum sei demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem abstracten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweiset. Denn nicht allein, dass auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen, (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper,) besorgt werden müsste, in Irrthum zu gerathen, wenn sie den

apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so lässt sich eben so apodiktisch beweisen, dass ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, sobald sie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in so viel Dinge und in so viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, getheilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hiebei fühlt, (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweiset, widersetzt,) kann und muss man einräumen, dass Raum und Zeit blose Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muss, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Receptivität derer Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen *a priori* der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erscheinungen, sein und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen sich so ausgedrückt hat, dass man seine Lehre von einfachen Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden, uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine, (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen sein mag, wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist,) oder, lässt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von Leibnitz's Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte grosse Mann sein, der sich diese Freiheit Anderer im Untersuchen gefallen lassen muss.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, dass Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muss, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich dass das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung aber völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, dass man das Einfache als Grund zu den Anschauungen im Raume und der

Zeit hinzu vernünftele, (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde,) sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst, (obzwar ohne klares Bewusstsein) antreffe, und verlangt, dass das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Theile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandeswesen sein sollen. „Den Elementen der concreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehle dieses Anschauende nicht,“ sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171) unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden.“

Zuerst, was bewegte Herrn Eberhard zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er sah selbst ein, dass, ohne einem Begriffe eine correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität völlig unausgemacht sei. Da er nun die letztere gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, dass dieses nicht etwa ein Object würde, von dem, (wie die Kritik behauptet,) weiter schlechterdings kein Erkenntniss möglich sei, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Object gedacht wird, für blose Erscheinung gelten müsste, welches er der Kritik gleichfalls nicht einräumen wollte, so musste er die sinnliche Anschauung aus Theilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist.*

Wie hilft sich aber Herr Eberhard aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein bloses Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein nicht-empfindbarer Theil ist völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie abgesondert empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl, als unseren Vorstellungen. Das

* Man muss hier wohl bemerken, dass er jetzt die Sinnlichkeit nicht in der blosen Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, dass ein Object den Sinnen gegeben sei (S. 299), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Theile wegen der Schranken des endlichen Geistes nicht unterschieden werden können, (jene Vorstellung also verworren ist.) Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte, und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

zweite Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das unbildliche Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar sein und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu auffallend-widersprechend, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.

Ein nicht-empfindbarer Theil bedeutet hier einen Theil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich nicht bewusst ist. Herr EBERHARD will mit der Sprache nicht heraus; denn hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, dass bei ihm Sinnlichkeit nichts Anderes, als der Zustand verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sei, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: dass, wenn kein einfacher Theil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt: wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfachen Theile es ebensowohl sein müssen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag; dass aber diese Dunkelheit der Theilvorstellungen eines Ganzen, sofern der Verstand nur einsieht, dass sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten sein müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausversetzen und zu Verstandeswesen machen könne. NEWTON's kleine Blättchen, daraus die Farbetheilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Dasein, sondern auch dass sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstsein, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist Niemanden von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterschied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müssen nothwendig Gegenstände der Sinne sein, wenn das Ganze es sein soll.

Dass aber von einem einfachen Theile kein Bild stattfindet, ob er zwar selbst ein Theil von einem Bilde, d. i. von einer sinnlichen Anschauung ist, kann ihn nicht in die Sphäre des Uebersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings, (wie die Kritik zeigt,) über die

Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anschauung correspondirend gegeben werden: aber alsdenn kann man sie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt, so folgt daraus, dass ihnen kein Bild correspondirt, gar nicht, dass ihre Vorstellung etwas Uebersinnliches sei; denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist ebensowohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdenn hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Gegenständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie, (wie die Mathematik gebietet,) sich eine Aussicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber, (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollständigkeit fehlt,) auf ein solches ausser dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Theil in derselben, sondern als der uns unbekannte, blos in der Idee befindliche Grund zu derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständniss, welches Herrn Eberhard so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht das mindeste Erkenntniss haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der That herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heisst: „der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ist ein stetiger ununterbrochener Fluss — kein empfindbarer Theil ist der kleinste, oder ein völlig einfacher,“ lautet so, als ob sie der Mathematiker dictirt hätte. Gleich darauf aber sind doch in ebendenselben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie geschehen ruckweise, und, dass sie nicht, wie Herr Eberhard sich fälschlich ausdrückt, empfunden d. i. mit Bewusstsein wahrgenommen werden, hebt die specifische Eigenschaft derselben, als Theile zur blosen empirischen Sinnenanschauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stetigkeit einen bestimmten Begriff haben?

Mit einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: dass, ohne einem Begriffe die correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität niemals erhelle. Herr EBERHARD wollte das Gegentheil beweisen, und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich dass der Verstand an Dingen, als Gegenständen der Anschauung in Zeit und Raum, das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdenn hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als dass die objective Realität an der Anschauung bewiesen würde; dadurch aber wird dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führete, wie ganz und gar nicht Herr EBERHARD den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen, oder, wenn er lieber will, dass er sie gemissdeutet hat.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, nach Herrn EBERHARD.

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornehmlich dem letzteren, die Herr EBERHARD zieht, ist S. 262 diese: „So wäre also die Wahrheit, dass Raum und Zeit zugleich subjective und objective Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, dass ihre letzten objectiven Gründe Dinge an sich sind.“ Nun wird ein jeder Leser der Kritik gestehen, dass dieses gerade meine eigenen Behauptungen sind, Herr EBERHARD also mit seinen apodiktischen Beweisen, (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen,) nichts wider die Kritik behauptet habe. Aber dass diese objectiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das ausser- oder übersinnliche Substract derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr EBERHARD das Gegentheil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlussresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258, No. 3 und 4 sagt Herr EBERHARD: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven

Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge"; S. 259: „ihre letzten Gründe sind Dinge an sich", welches alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, dass Herr EBERHARD, der sonst scharf genug zu seinem Vortheil sieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht sah? Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu thun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, dass der Leser nicht sehen möchte, dass seine objectiven Gründe, die nicht Erscheinungen sein sollen, sondern Dinge an sich, blos Theile (einfache) der Erscheinungen sind; denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Wortes Gründe; weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Theile doch nichtsinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit, (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Theile einräumte,) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich, ein Vermögen der Erkenntniss des Uebersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornehmlich in der Beurtheilung dieser Täuschung darauf an, dass der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhard'sche Deduction von Raum und Zeit, und so auch der Sinnenerkenntniss überhaupt, von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntniss und das Object derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Theile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, empfindbar sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstsein wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf sinnlich zu sein, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehro das Noumenon, sobald der Verstand die ersten Gründe der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigenen Theile sein sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegenden Noumens kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, den ich in grosser Ferne sehe, und ebendem-

selben, wenn ich ihm so nahe bin, dass ich die einzelnen zählen kann; nur dass er behauptet, wir könnten ihm nie so nahe kommen, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hiebei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Aesthetik mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine blose Kinderei gewesen, und selbst eine weitläufige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik, (um nur ein einziges Beispiel unter vielen anzuführen,) dass es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äusserer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweiset sie, dass die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich, (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen,) denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre; woraus folgt: dass, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müsste, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen; weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdenn kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: dass die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts, als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache* enthalten

* Ein Object sich als einfach vorstellen, ist ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der blosen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnissstück, sondern bezeichnet blos ein Etwas, sofern es von den Sinnenobjecten, (die alle eine Zusammensetzung enthalten,) unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen, (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden;) so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen, als reinen Verstandeswesen, zum

kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand gibt, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können. — Nach der Kritik ist also alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, so weit der Verstand sie immer in ihre Theile auflösen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag; nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdenn sofort auf Erscheinungen zu sein, und sind die Sache selbst.

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, dass Herr Eberhard eine so handgreifliche Missdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkührlich begangen, oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die blose logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte; so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr Eberhard S. 271—272 viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweisen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, dass so etwas vom kritischen Idealismus hat übersehen werden können, dass die objective Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch im Allgemeinen, d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objective Realität sei, (wiewohl der Schluss falsch ist, dass diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung sein können, bewiesen werde;) so fährt er so

---

Grunde; sondern, ob das Uebersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz missverstandene Vorstellung der Lehre von Gegenständen der Sinne, als blosen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muss, wenn man sich einbildet oder Andern einzubilden sucht, hiedurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas, (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist,) in den Raum versetzt, wo sie aufhört ein Noumen zu sein und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

fort: „Ich muss hier ein Beispiel gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande können sich von einem Tausendeck kein genaues Bild machen; d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein sobald ich weiss, dass eine Figur ein Tausendeck ist; so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädicate beilegen u. s. w. Wie lässt es sich also beweisen, dass der Verstand von einem Dinge an sich deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören?" In der Folge nämlich S. 291—292 erklärt er sich über den Unterschied, den die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und transscendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind unbildliche, der Sinnlichkeit hingegen bildliche Gegenstände," und führt nun aus LEIBNITZ* ein Beispiel von der Ewigkeit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, in seinem gegenwärtigen Zustande, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden, machen."

Nun, einen kläreren Beweis, ich will nicht sagen von willkührlicher Missdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr EBERHARD gibt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein bloses Verstandeswesen, etwas Nichtsinnliches (oder, wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck

* Der Leser wird gut thun, nicht sofort alles, was Herr EBERHARD aus LEIBNITZ's Lehre folgert, auf dieses seine Rechnung zu schreiben. LEIBNITZ wollte den Empirismus des LOCKE widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, dass die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch-erworbene Begriffe leisten können, und dadurch den Ursprung der ersteren *a priori* gegen LOCKE's Angriffe zu vertheidigen. Dass die Gegenstände dadurch aufhören, blose Objecte der sinnlichen Anschauung zu sein, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch bloses Uebersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, ein Erkenntniss zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne sein kann, verneint; weil wir zu der objectiven Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr Eberhard bejahet dagegen diese Frage und führt unglücklicher Weise — den Mathematiker, der alles jederzeit in der Anschauung demonstrirt, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine genau correspondirende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädicaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun Archimedes ein Sechsundneunzigeck um den Zirkel und auch ein gleiches in demselben beschrieb, um, dass und wieviel der Zirkel kleiner sei, als das erste, und grösser, als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulären Vieleck eine Anschauung unter, oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er dasselbe wirklich zeichnete, (welches ein unnöthiges und ungereimtes Ansinnen wäre,) sondern indem er die Regel der Construction seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Grösse desselben, so nahe der des Objects selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäss in der Anschauung zu geben, kannte, und so die Realität der Regel selbst und hiemit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt sein könne; so würde er, weil er wusste, dass er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, dass man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letztern, sofern sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu gross ist, für nichtsinnliche Gegenstände gehalten wissen, von denen wir Vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn denn auch lassen wollen;

weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen von dem, welchen die Kritik davon gibt, nichts Aehnliches hat, und da er schon im Ausdruck einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr EBERHARD sucht den Stoff zu aller Erkenntniss in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntniss des Uebersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Causalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege sein würde.* Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug; denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an anderen mangelt; aber das Einfache, was er vorher als Theil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, dass er es in die Materie hineindemonstrirt zu haben sich berühmt, da es in der Sinnenvorstellung durch blose Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstand der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen

* Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder mit anderen Worten: alles existirt nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume und Zeit, aber keinesweges von Dingen an sich selbst, um deren willen Herr EBERHARD dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Causalität so allgemein auszudrücken: alles Existirende hat eine Ursache, d. i. existirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen; weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genöthigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen, die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, dass man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne, (auch nicht ein homogener Theil eines solchen) sein kann. Denn es ist einmal ungewiss, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigenschaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie sein kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heissen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objective Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer an sich möglichen Erfahrung gehörigen Objects, keineswegs aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, ausser derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wornach gefragt wurde.

In allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts Anderes, als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornehmlich aber Missdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die blos die Form des Denkens, (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen,) betreffen, mit transscendentalen, (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntniss der Dinge *a priori* braucht,) anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen anderen die Uebersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind leer von Formen sinnlicher Anschauung, (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag.) — Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, (auch dieses ist wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heisst, sie sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind.) — Also sind sie schlechterdings leer.“ Hier sind vier Hauptbegriffe und ich hätte, wie er sagt, schliessen müssen: „also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung.“

Nun ist das Letztere wirklich der Schlusssatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den ersteren hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Episyllogismen darauf, durch welche am Ende doch jener Schlusssatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung, (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich.) — Nun sind die Vorstellungen von Dingen an sich leer von u. s. w. — Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind, (denen, als Be-

griffen, keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann,) sind schlechterdings leer (ohne Erkenntniss ihres Objects). — Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer. — Also sind sie (an Erkenntniss) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einsicht, oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines besseren Systems setzen zu können vorgibt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossenste Streitgenosse des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gesagt hat: „Wer (was) gibt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen, — so kommen wir auf Dinge an sich.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen,) aber sie sind nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff, (er mag gegeben sein, woher er wolle,) bearbeite. Die Kritik bewies in der transscendentalen Logik: dass dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande *a priori* gegründet sein müssen. Dagegen deckt Herr Eberhard S. 276—279 sein System auf, dadurch, dass er sagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinnen wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewusst sind, abgezogen haben,“ welche Absonderung von dem Einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Actus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: dass er aus jenem sublimirten Stoffe wiederum Begriffe zusammen-

setzt. Vermittelst der **Abstraction** gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heisst es S. 278, „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraction zu immer allgemeineren und einfacheren **hinaufsteigt**, bis zu den Begriffen des **Möglichen und Gegründeten**" u. s. w.

Dieses Hinaufsteigen, (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heissen kann, was nur ein Abstrahiren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellectuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher *a priori* hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt,) ist nur **logisch**, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahirt sind, wo den Kategorien eine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren **realen** Hinaufsteigen, nämlich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellectuell genannt haben, (weil, was zum Erkenntniss gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann,) erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern diese auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben, oder, liegt er etwa verborgener Weise in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiss nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es gibt nach S. 280—281 auch **Anschauungen, die nicht sinnlich sind**, (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes,) — eine andere Anschauung, als die sinnliche in Raum und Zeit." — „Die ersten Elemente der concreten Zeit und die ersten Elemente des concreten Raums sind keine Erscheinungen (Objecte sinnlicher Anschauung) mehr." Also sind sie die wahren Dinge, die **Dinge an sich**. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, dass sie diejenige sei, in welcher etwas „durch die **Sinnen undeutlich** oder verworren vorgestellt wird," und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniss" definirt haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin,

dass die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicher Weise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine correspondirende (nur nicht sinnliche) Anschauung gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfachen Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Theile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewusstsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der specifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstsein einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. Dass also jene vorgeblichen einfachen Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindesten Unterschied in ihrer Beschaffenheit, als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewusstsein aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit* dieser

* Denn es gibt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist, (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben,) aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniss zu diesem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transscendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch blose klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, dass er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniss der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen meta-

setzt. Vermittelst der **Abstraction** gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heisst es S. 278, „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraction zu immer allgemeineren und einfacheren **hinaufsteigt**, bis zu den Begriffen des **Möglichen** und **Gegründeten**" u. s. w.

Dieses Hinaufsteigen, (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heissen kann, was nur ein Abstrahiren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellectuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher *a priori* hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt,) ist nur **logisch**, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb dem Umfange möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahirt sind, wo den Kategorien eine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren **realen** Hinaufsteigen, nämlich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellectuell genannt haben, (weil, was zum Erkenntniss gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann,) erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern diese auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingeben, oder, liegt er etwa verborgener Weise in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hiezu weiss nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es gibt nach S. 280—281 auch **Anschauungen, die nicht sinnlich sind.** (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes,) — eine andere Anschauung, als die sinnliche in Raum und Zeit." — „Die ersten Elemente der concreten Zeit und die ersten Elemente des concreten Raums sind keine Erscheinungen (Objecte sinnlicher Anschauung) mehr." Also sind sie die wahren Dinge, die **Dinge an sich**. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, dass sie diejenige sei, in welcher etwas „durch die **Sinnen undeutlich** oder verworren vorgestellt wird," und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniss" definirt haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin,

dass die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicher Weise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine correspondirende (nur nicht sinnliche) Anschauung gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfachen Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstellungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Theile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewusstsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der specifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstsein einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. Dass also jene vorgeblichen einfachen Theile nicht wahrgenommen werden, macht nicht den mindesten Unterschied in ihrer Beschaffenheit, als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewusstsein aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit* dieser

* Denn es gibt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist, (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben,) aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten sein kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniss zu diesem Behuf anzunehmen. Vornehmlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transscendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch blose klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungen dadurch auszuweichen, dass er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniss der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen meta-

Vorstellung, etwas Nichtsinnliches wahrzunehmen. — Hiebei wird vielleicht dem Leser einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr EBERHARD nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Uebersinnlichen. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen sein, dass er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum, weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blosen Mangel (z. B. des Bewusstseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, dass ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Ebenso ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke: allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädicate der Dinge) bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke nicht-identischer (statt synthetischer) Urtheile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr EBERHARD den Leibnitzisch-Wolfischen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: dass sie blos in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen dass diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliches Erkenntniss aber auf dem Verstande, (der die einfachen Theile in jener Anschauung erkennt,) beruhe, so hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und fälschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob sie auch Recht habe, zu sagen: dieser Standpunkt, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen der Receptivität) zu charakterisiren, sei unrichtig.* Er bestätigt die Richtigkeit dieser der Leibnitzischen Philo-

physischen Compendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob sie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine besondere Art von Objecten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

* Herr EBERHARD schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art S. 298 über die Vermessenheit eines solchen Tadels, (dem er obenein einen falschen Ausdruck unterschiebt.) Wenn es Jemandem einfiele den CICERO zu tadeln, dass er

sophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch, dass er den subjectiven Grund der Erscheinungen, als verworrener Vorstellungen, im Unvermögen setzt, alle Merkmale (Theilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und indem er S. 377 die Kritik tadelt, dass sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjects. Dass, ausser diesen subjectiven Gründen der logischen Form der Anschauung, die Erscheinungen auch objective haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie LEIBNITZ'en nicht widerstreiten. Aber dass, wenn diese objectiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erscheinungen selbst liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstrirt werden können, sie sinnliche und doch nicht blos sinnliche, sondern um der letztern Ursache willen auch intellectuelle Anschauungen heissen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann LEIBNITZ's Begriff von der Sinnlichkeit und den Erscheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr EBERHARD hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muss ohne Bedenken verworfen werden. Eins von Beiden: entweder die Anschauung ist dem Objecte nach ganz intellectuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdenn besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist; oder sie ist nicht intellectuell, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Object afficirt werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, dass vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte und, wofern in ihr einfache Theile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidung erstrecken könnte, dennoch aber nicht im mindesten etwas mehr, als blose Erscheinung enthalten würde. Beides

nicht gut Latein geschrieben habe, so würde irgend ein SCIOPPIUS (ein bekannter grammatischer Eiferer) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht, in seine Schranken weisen; denn, was gut Latein sei, können wir nur aus dem CICERO (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in PLATO's oder LEIBNITZ's Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, dass sogar an LEIBNITZ etwas zu tadeln sein sollte, lächerlich. Denn, was philosophisch-richtig sei, kann und muss Keiner aus LEIBNITZ lernen, sondern der Probierstein, der dem Einen so nahe liegt, wie dem Anderen, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es gibt keinen classischen Autor der Philosophie.

zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also, die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnitz'en den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntniss entweder blos durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen dass sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transscendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nichts von der Beschaffenheit der Objecte an sich, sondern blos die Art, wie das Subject afficirt wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich sein, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche die Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen Anschauung (als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr Eberhard wider seinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorstellungskraft, (lauter Ausdrücke, deren sich Herr Eberhard selbst bedient,) kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positiven Bestimmungen der Objecte herleiten. Das gegebene Princip muss selbst etwas Positives sein, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur blos subjectiv, und nur insofern von Objecten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn Eberhard seine einfachen Theile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken und zugeben, dass er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums, dass er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, imgleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punkt, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen? Oder in Ansehung der Objecte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit als Grösse, aber nur von einer Abmessung, und als stetige Grösse, (so wie

auch der Raum ist,) aus seinen einfachen Theilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert, wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln, und aus den Schranken, der Undeutlichkeit und mithin blosen Mängeln ein so positives Erkenntniss, welches die Bedingungen der sich unter allen am meisten *a priori* erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muss alle diese Eigenschaften für falsch und blos hinzugedichtet annehmen, (wie sie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muss die objective Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objecten der sinnlichen Anschauung) im Subjecte und in der Receptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu sein, welche Form nun *a priori*, (auch bevor die Gegenstände gegeben sind,) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntnisses der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objecte vorkommen können, begreiflich macht. Hiemit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370 sagt: „Was der subjective Grund bei den Erscheinungen sei, hat Herr K. nicht bestimmt. — Es sind die Schranken des Subjects", (das ist nun seine Bestimmmung.) Man lese und urtheile.

Ob ich „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntnisskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raums wird, oder diese Bilder im Allgemeinen selbst", darüber ist Herr Eberhard (S. 391) ungewiss. — „Wer sie sich selbst ursprünglich, nicht in ihren Gründen anerschaffen denkt, der denkt sich eine *qualitatem occultam*. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie, entweder ganz oder zum Theil in der Leibnitzischen Theorie enthalten." S. 378 verlangt er über jene Form der Erscheinung eine Belehrung, „sie mag, sagt er, sanft oder rauh sein." Ihm selbst beliebt es, in diesem Abschnitte den letzteren Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angebornen Vorstellungen; alle insgesammt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung, (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken,) folglich auch dessen, was vorher gar noch

nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (Da Herr Eberhard selbst anmerkt, dass, um zu dem Ausdrucke: anerschaffen, berechtigt zu sein, man das Dasein Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntniss zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der angebornen?) Herr Eberhard sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen", ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung, (sollte heissen: dem Grunde aller Formen der Anschauung) die Schranken der Erkenntnisskraft, oder jene Bilder selbst verstehe. Wie er das Erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, lässt sich gar nicht begreifen, da er sich doch bewusst sein muss, dass er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze der Kritik durchsetzen wollte; das Zweite aber, nämlich dass er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, lässt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt? (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniss der Seiten noch die Winkel gegeben sind.) Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt sinnlich den Ausdruck bildlich zu brauchen, so hinein gedacht, dass er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnissvermögens, noch Bild; es ist die blose eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschau-

ung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects, (die jederzeit eine eigene Handlung ist,) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung, (der Form äusserer Gegenstände überhaupt,) deren Grund gleichwohl (als blose Receptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa,* indem sie schon allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren,* sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, ebensowohl *originaria* ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception) voraussetzt. Ueber diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinnlichen Anschauung kann Niemand zweifelhaft sein, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren kläresten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich missverstehe, davon kann Folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: dass die blose Kategorie der Substanz, (so wie jede andere,) schlechterdings nichts weiter, als die logische Function, in Ansehung deren ein Object als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntniss des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädicat, wofern wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, dass, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Uebersinnlichen schlechterdings kein Erkenntniss, (es versteht sich hiebei immer, in theoretischer Beziehung) möglich sei. Herr Eberhard gibt S. 384—385 vor, dieses Erkenntniss der reinen Kategorie der Substanz, auch ohne Beihülfe der sinnlichen Anschauung verschaffen zu können: „es ist die Kraft, welche die Accidenzen wirkt." Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts Anderes, als eine Kategorie (oder das Prädicable der-

* In welchem Sinne Leibnitz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntniss braucht, wird hienach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hissmann im Deutschen Mercur, October 1777, kann diese Beurtheilung erleichtern.

selben), nämlich die der Ursache, von der ich gleichfalls behauptet habe, dass von ihr die objective Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, eben so wenig könne bewiesen, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385 diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüths in der Zeit, von auf einander folgenden Vorstellungen oder Graden derselben, deren Grund „in dem, nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen völlig bestimmten Dinge" enthalten sei, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz." Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht, als die Darstellung des Begriffs von Kraft, (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas Anderes ist, als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz),* in der innern sinnlichen Anschauung, und die objective Realität einer Substanz, als Sinnenwesen, wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. blosen Verstandeswesen, könne bewiesen werden; da denn alles Bewusstsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen, sammt dem ganzen Gesetze der Continuität des veränderten Gemüthszustandes wegfallen muss, und so nichts übrig bleibt, wodurch das

* Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen: die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjecte, statt dessen alsdenn der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es SPINOZA haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subject zu den Accidenzen (und deren Inhärenz) noch das Verhältniss zu ebendenselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letzteren einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält, (denn den enthält die Substanz;) sondern ist der Begriff von dem blosen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, sofern sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniss ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Belege dienen könnte. Nun nehme er also, der Forderung gemäss, den Begriff vom Menschen weg, (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist,) imgleichen den von Vorstellungen, deren Dasein in der Zeit bestimmbar ist, mithin alles, was Bedingungen der äusseren sowohl, als inneren Anschauung enthält, (denn das muss er thun, wenn er den Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntniss des Uebersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will,) so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts Anderes übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines blosen Prädicates von einem andern, gedacht werden muss; von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von Etwas zu etwas Anderem im Dasein, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und nothwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings kein Erkenntniss von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, sogar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sei, d. i. ob es irgend etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hieher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf praktische Grundsätze *a priori*, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdenn die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objective Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme. Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subject, und nicht immer wiederum als Prädicat von einem anderen existiren könne, oder der Eigenschaft, in Ansehung der Existenz anderer das Verhältniss des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denselben zu haben, muss zwar zu einem theoretischen Erkenntniss desselben durch eine diesen Begriffen correspondirende Anschauung belegt werden, weil dieser ohne das keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniss eines solchen Objects zu Stande gebracht werden würde; allein wenn jene Begriffe nicht constitutive, sondern blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen, (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist,) so können sie auch als blose logische Functionen zu Begriffen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht unentbehrlichen[1] Gebrauch für die Vernunft haben, weil

[1] 1. Ausg. „ihren in praktischer Absicht und zwar unentbehrlichen"

sie alsdenn nicht als objective Gründe der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjective Principien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomenen gelten. — Doch, wie gesagt, ist hier noch immer blos von den constitutiven Principien der Erkenntniss der Dinge die Rede, und ob es möglich sei, von irgend einem Objecte dadurch, dass ich blos durch Kategorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung, (welche bei uns immer sinnlich ist,) zu belegen, ein Erkenntniss zu bekommen, wie Herr EBERHARD meint, es aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag.

Zweiter Abschnitt.

Die Auflösung der Aufgabe:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

nach Herrn Eberhard.

Diese Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstosses, woran alle metaphysischen Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist; wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befasst hätte. Herr Eberhard, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes, (den er doch nur als einen analytischen vorträgt,) gestützt, wagt sich an diese Unternehmung; mit welchem Glück werden wir bald sehen.

Herr Eberhard hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik Dogmatismus nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu: „wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewissheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heissen" — und dann sagt er S. 289: „dass die Leibnitzische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kantische; denn sie gründe ihren Dogmatismus auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen, was durch ein jedes möglich sei." Nun — wenn sie dieses wirklich thut, so enthält sie ja keinen Dogmatismus in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht diese nämlich das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, blos um ihres Gelingens willen; unter dem Skepticismus aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, blos um des Misslingens ihrer Behauptungen willen.* Der Kriticismus des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, (der Zweifel des Aufschubs,) ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatismus befreit man sich also nicht dadurch, dass man, wie S. 262 geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler darin angetroffen wird, (welches gewiss oben der Fall nicht ist,) ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder grosser Klarheit in den Weg, dass der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüsste, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der

* Das Gelingen im Gebrauche der Principien *a priori* ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis *a priori*. Das Misslingen aber mit demselben, welches den Skepticismus veranlasst, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, dass Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die erstern sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter, als blos für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht, wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle nothwendig widersprechen müssen: so muss, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skepticismus in Ansehung alles dessen, was durch blosse Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniss *a priori* entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* und ihre allgemeinen Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatismus, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurtheilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: wie ist ein synthetisches Erkenntniss *a priori* möglich? Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöset gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunkt vom Vorwurfe des blinden Dogmatismus oder Skepticismus nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so grossen Namen mit allem Rechte besitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch so viel Beispiele in der transscendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unseres Vermögens *a priori* synthetisch zu urtheilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz, nämlich dass Zeit und Raum und die Dinge in ihnen aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Uebersinnlichen die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen musste, und gibt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die Kritik den Dogmatismus nennt, der aus aller Transscendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muss, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlicher sein wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Principal-Aufgabe geht, freilich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik erstlich unter synthetischen Urtheilen, zum Unterschiede von den analytischen, überhaupt verstehe; zweitens, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen *a priori*, zum Unterschiede von empirischen, sagen wolle. — Das Erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was

schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen. — Das Zweite, nämlich was ein Urtheil *a priori*, zum Unterschiede des empirischen sei, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist, und nicht, wie der erstere, wenigstens, (wie Herr Eberhard will,) unter einem neuen Namen auftritt. Doch ist, um des Herrn Eberhard willen, hier nicht überflüssig anzumerken: dass ein Prädicat, welches durch einen Satz *a priori* einem Subjecte beigelegt wird, eben dadurch als dem letzteren nothwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Wesen (der inneren Möglichkeit des Begriffs) gehörige *(ad essentiam* pertinentia)* Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die *a priori* gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heissen ausserwesentliche Merkmale *(extraessentialia)*. Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben *(ut constitutiva)*, oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben *(ut rationata)*. Die ersteren heissen wesentliche Stücke *(essentialia)*, die also kein Prädicat enthalten, welches aus anderen in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen *(essentia)* aus; die zweiten werden Eigenschaften *(attributa)* genannt. Die ausserordentlichen Merkmale sind entweder innere *(modi)*, oder Verhältnissmerkmale *(relationes)*, und können in Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjects abtrennlich und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, dass, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes *a priori* gegeben hat, dadurch, dass man sagt, sein Prädicat sei ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, dass es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als dass es als nothwendige Folge vom Wesen abgeleitet werden könne; ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: ein jeder Körper ist theilbar, das Prädicat ein Attribut, weil

* Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Zirkel vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks *ad essentiam*, den an diesem Orte gleichgeltenden: *ad internam possibilitatem pertinentia*, brauchen.

es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjects, nämlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, unerachtet er ein Attribut vom Subjecte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings nothwendiges Prädicat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heisst: er habe zu seinem Prädicat ein Attribut des Subjects, so weiss Niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sei; man muss also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein nothwendiges, (obzwar abgeleitetes,) mithin *a priori* kennbares Prädicat in einem synthetischen Urtheile. Also ist nach Herrn Eberhard die Erklärung synthetischer Urtheile *a priori*: sie sind Urtheile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr Eberhard stürzt sich in diese Tautologie, um, wo möglich, nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigenthümlichkeit synthetischer Urtheile *a priori* zu sagen, sondern auch mit der Definition derselben zugleich ihr allgemeines Princip anzuzeigen, wornach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315 „analytische Urtheile solche, deren Prädicat das Wesen, oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjects aussagen; synthetische Urtheile aber S. 316, wenn sie nothwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädicaten." Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urtheile als Urtheile *a priori* (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst oder einige Stücke desselben aussagen, und gibt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verliess sich darauf, man werde nicht bemerken, dass dieser Grund hier nur ein logischer Grund sein dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als dass das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch er dann, unerachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch sein kann und also das Kennzeichen eines synthetischen

Satzes nicht bei sich führt. Dass es ein synthetisches Attribut sein müsse, um den Satz, dem er zum Prädicate dient, der letzteren Klasse beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, unerachtet es ihm wohl beigefallen sein muss, dass diese Einschränkung nothwendig sei; weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen sein würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrenen neu und von Gehalt zu sein scheint, in der That aber bloser leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, dass man, (vornehmlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urtheilen,) glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter von einander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keinesweges! vielmehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin ihn auch bisweilen zum Princip analytischer Urtheile brauchen könnte, ohne dass der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: ein jeder Körper ist theilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädicat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdenn der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet, als dieses?

Vor der Hand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze *a priori* durch Sätze, die Attribute ihres Subjects zu Prädicaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, dass sie synthetisch sind, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will; zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein besonderes Princip abgeben soll, Schranken gesetzt, dass er, als ein solcher, niemals anders, als sofern er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transscendentalphilosophie zugelassen werde. Hiemit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen: „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische und zwar mit der schärfsten Angabe ihrer

Grenzbestimmung, (dass die ersten blos auf die Essentialien, die zweiten lediglich auf Attribute gehen,) aus dem fruchtbärsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde, (dieses deutet auf seine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie,) hergeleitet und mit der völligsten Gewissheit, dass die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erschöpft."

Indessen scheint Herr Eberhard bei diesem triumphirenden Ausruf des Sieges doch nicht so ganz gewiss zu sein. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, dass Wolf und Baumgarten dasselbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, obzwar anders bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiss, welche Prädicate in synthetischen Urtheilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinctionen und Classificationen der Prädicate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, dass davor die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; alles, um zu beweisen, dass ich die synthetischen Urtheile, vornehmlich die *a priori*, zum Unterschiede von den analytischen, anders habe definiren sollen, als ich gethan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich sind, sondern nur, was ich darunter verstehe, und dass, wenn ich in ihnen eine Art Prädicate annehme, sie (S. 319) zu weit, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu enge sei. Nun ist aber klar, dass, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, dass er zu enge oder zu weit sei, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre, dass sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen gibt, nichts ausrichten: sie sind Sätze, deren Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; mit anderen Worten, durch deren Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war; analytische sind solche, deren Prädicat nur ebendasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjects dieser Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädicat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze *a priori* sind, ein Attribut (von dem Subject des Urtheils), oder wer weiss was Anderes sein, so darf

diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine so belehrende Art, wie Herr EBERHARD es ausgeführt hat, von dem Subjecte bewiesen wäre; das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst nach der Definition erscheinen muss. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädicats solcher Urtheile nicht anpasst.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr EBERHARD allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heisst es: „die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, lauter analytische Urtheile“ und führt, als Beleg seiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33[1] an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik überhaupt sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der bisherigen Metaphysik, sofern ihre Sätze auf gültige Beweise gegründet sind, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heisst es S. 36[2] der Prolegomena: „eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch.“ Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt: „dass sie auch synthetische Sätze vortrage, die man ihr gerne einräumt, die sie aber niemals *a priori* bewiesen habe.“ Also nicht, dass die bisherige Metaphysik keine synthetischen Sätze, (denn sie hat deren mehr, als zuviel,) und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte, (die nämlich die Principien einer möglichen Erfahrung sind,) sondern nur dass sie keinen derselben aus Gründen *a priori* bewiesen habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr EBERHARD nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit seinem Beweise, S. 163—164 seines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Ebenso angedichtet ists auch S. 314, „dass ich behaupte, die Mathematik sei die einzige Wissenschaft, die synthetische Urtheile *a priori* enthalte.“ Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt sein solle; dass aber vielmehr das Gegentheil

---

[1] s. Bd. IV, S. 19.
[2] s. Bd. IV, S. 21.

von mir umständlich behauptet sei, müsste ihm der zweite Theil der transscendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sei (Prolegomena S. 71 bis 124)[1], unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte gerade das Gegentheil davon zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu: „die Urtheile der Mathematik ausgenommen, wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch,“ da doch die Kritik (erste Aufl. S. 158 bis 235)[2] die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise *a priori* darthut. Meine Behauptung war: dass gleichwohl diese Grundsätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, „dass sie nur Erfahrungsurtheile sind,“ mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: dass er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstract, als ihm nur möglich, vorträgt und sich hütet ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder *a priori* oder *a posteriori* erkannt werden, und sagt: es schiene ihm ich verstehe unter meinen synthetischen Urtheilen „blos die nicht schlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädicate nur *a posteriori* von dem menschlichen Verstande erkannt werden können.“ Dagegen scheint es mir, dass mit diesen Worten etwas Anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädicate, die nur *a posteriori* und doch als nothwendig erkannt werden, imgleichen Attribute von solcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjects nicht herleiten kann,“ sind nach der Erklärung, die Herr Eberhard selbst oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieser wenigstens unverständlichen Distinction gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthe-

[1] s. Bd. IV, S. 43—75.
[2] s. Bd. III, S. 153—208.

tischen Urtheilen gab, beantwortet werden soll, so müsste er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiss. Er vermeidet, so viel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, so lange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäss verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, dass die bisherige Metaphysik ihre synthetischen Sätze *a priori* schlechterdings nicht beweisen könne, (weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will,) ausweichen, und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung *a priori* zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze *a priori* gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, sein Erkenntniss bis zum Uebersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung correspondirt, zu erweitern, und so seine fruchtverheissenden Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht, oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluss zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muss man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbaren Vortheile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, dass Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beispiel aus der Metaphysik stösst, so verunglückt er damit jederzeit und zwar so, dass es gerade das Gegentheil von dem beweist, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, dass es ausser dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Princip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, dass dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müsste, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 329: „der Satz: alles Nothwendige ist ewig, alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist augenscheinlich ein synthetischer Satz, und doch kann er *a priori* erkannt werden." Er ist aber augenscheinlich analytisch, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr Eberhard von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgibt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes, in der Zeit existirendes Ding ansehen wollen, dessen Dasein entweder ewig sei, oder nur eine gewisse Zeit daure. Dass alle Körper

ausgedehnt sind, ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch d. i. ewig existiren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab, (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muss,) und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind *a priori* als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: sie sind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Ebenso ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung au Sätze der Kritik bemerken muss, indem er sagt: „ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetischen Urtheile absprechen wolle." Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu thun, vielmehr, (wie schon vorher gemeldet worden,) ein ganzes und in der That vollständiges System solcher Urtheile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, dass diese insgesammt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen, und also auch lediglich auf Gegenstände, sofern sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische Beispiel, was er nun von synthetischen Sätzen *a priori*, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „alle endlichen Dinge sind veränderlich, und das unendliche Ding ist unveränderlich," ist in beiden analytisch. Denn realiter d. i. dem Dasein nach veränderlich ist das, dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders, als in der Zeit existiren kann. Diese Bedingung aber ist nicht nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt, (welches nicht alle Realität hat,) sondern nur mit einem Dinge als Gegenstande der sinnlichen Anschauung verbunden. Da nun Herr Eberhard seine Sätze *a priori* als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, so ist sein Satz, dass alles Endliche, als ein solches, (d. i. um seines blosen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon,) veränderlich sei, falsch. Also müsste der Satz: alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin logisch verstanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdenn aber wäre der Satz: dass endliche Dinge, d. i. alle, ausser dem allerrealsten, logisch (in Absicht auf den Begriff,

den man sich von ihnen machen kann,) veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch, zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, dass es nicht alle Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche, oder wie viel Realität ich ihm beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses, bald jenes beilegen und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise verändern. Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts, als Realität zum Prädicate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig, (wohl zu verstehen, in Ansehung der Prädicate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind, oder nicht, gewiss sind,) bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet, an die Stelle keines einzigen Prädicats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich, dass dieser Satz ein blos analytischer Satz sei, der nämlich kein anderes Prädicat seinem Subjecte beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann.* Wenn man mit blosen Begriffen spielt, um deren objective Realität einem nichts zu thun ist, so kann man viel dergleichen täu-

* Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen, und so, ob sie gleich analytisch sind, für synthetisch gehalten werden, gehört auch der Satz: die Wesen der Dinge sind unveränderlich, d. i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in BAUMGARTEN's Metaphysik §. 132, und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen steht, wo, (wie es auch recht ist,) Veränderung durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander (ihre Succession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unsern Begriff von den Gegenständen der Sinne, (vornehmlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist,) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, dass sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Dasein der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedem keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich dass, wenn ich den Begriff von einem und demselben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müsse.

schende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntniss des Objects hinausgeht. Zu einer solchen, aber blos scheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen, (in jener metaphysischen Bedeutung genommen,) ist selbst nicht realiter veränderlich, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit, (darum, weil sein Dasein, als blosen Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann,) welches ebensowohl ein blos analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Principien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge, als Phänomenen, voraussetzt. Denn da ist er mit dem Satze der Kritik: der Begriff des allerrealsten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens, identisch, und weit gefehlt, dass er das Erkenntniss des unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schliesst er vielmehr seinen Begriff dadurch, dass er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus. — Noch ist anzumerken, dass Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: „wenn die Metaphysik sie beweisen kann." Ich habe den Beweisgrund desselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen, (wie die des Unveränderlichen,) die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objects) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten, (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt,) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urtheilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: dass Herr Eberhard von synthetischen Urtheilen *a priori* entweder schlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphysischen Beispiele, die er, ob sie gleich, genau besehen, analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlüpfen lassen, sind: alle nothwendige Wahrheiten sind ewig, (hier hätte er eben so gut das Wort unveränderlich brauchen können,) und: das nothwendige Wesen ist unveränderlich. Die Armuth an Beispielen, indessen dass ihm die Kritik eine Menge derselben, die ächt synthetisch sind, darbot,

lässt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädicate für seine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjects aus dessen blosem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädicat synthetisch ist, gar nicht angeht, so musste er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald in blos logischer Beziehung auf den Begriff des Subjects, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen; welches Prädicat, wenn man die Existenz des Subjects desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut desselben und ein synthetisches Urtheil gibt, aber alsdenn auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädicat unveränderlich, als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend, zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdenn freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädicate ist, sofern sie nothwendig zu einem gewissen Begriffe gehören; diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand correspondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff sein. — Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes ebendasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas *a priori* von Dingen bestimme, und er ist ein blos logischer, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sei, muss es nicht blos als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet, (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei,) vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der Causalität lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl ihn anzurühren, (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, passt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urtheile.) Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahirt, für ein Naturprincip, um welches es der Metaphysik allein zu thun ist, durchschlüpfen lassen.

Herr Eberhard muss gefürchtet haben, dass der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331, dass „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sei, in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sei“, um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der blose gesunde Men-

schenverstand muss an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Dass ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniss erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrössernde Erfahrung. Allein wenn gesagt wird, dass ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. *a priori* synthetisch urtheilen könne, und man setzte hinzu, dass hiezu nothwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dass dieser Satz: ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sei derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sei, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich *a priori* als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten denke, sei ein Attribut. Denn ich will wissen, was denn das für Grund sei, der mich ausser dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist und was ich schon wusste, mit mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen bekannt macht. Nun fand ich, dass die Erweiterung meiner Erkenntniss durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhete, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriff correspondirte, aber auch noch Mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt, dass, wenn eine Erweiterung der Erkenntniss über meinen Begriff *a priori* stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung *a priori* erforderlich sein; nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische oder wirklich Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, dass Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als blose subjective (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit, (nicht blos als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe,) nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objecte aller sinn-

lichen Anschauung, mithin bloser Erscheinungen, denken müsse. Hiedurch wird mir nun klar, nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse *a priori* sowohl in der Mathematik, als Naturwissenschaft möglich seien, indem jene Anschauungen *a priori* diese Erweiterung möglich, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muss, um ein Object derselben zu denken, sie wirklich machen; sondern muss auch zugleich inne werden, dass, da der Verstand seinerseits nicht auch anschauen kann, jene synthetischen Sätze *a priori* über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correspondirenden Gegenstand sein müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, Einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das Andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden sein kann, und mir so Begriffe zu machen wagen müsste, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand correspondire, oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316 an von seiner Exposition der synthetischen Urtheile rühmt, vergleicht, selbst urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, statt Sachkenntniss, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316 ist der Charakter derselben, „dass sie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjects, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädicaten haben," und nun vergleicht er S. 317 mit diesem nach S. 317 fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen gibt, nämlich dass synthetische Urtheile solche sind, deren Princip nicht der Satz des Widerspruchs sei! „Aber welcher dann?" fragt Herr Eberhard unwillig und nennt darauf seine Entdeckung, (vergeblich aus Leibnitz's Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die analytischen Urtheile drehen, der zweite Thürangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen synthetischen Urtheilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefasste

Resultat des analytischen Theils der Kritik des Verstandes angeführt habe, dass diese das Princip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile *a priori*, reine Anschauung *a priori* ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe, (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren innerer Beschaffenheit gefolgert haben,) das muss ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Princip, welches die Eberhard'sche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze *a priori* bei sich führt. „Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjects die Attribute desselben aussagen," d. i. solche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demselben gehören, und weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Princip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädicats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjecte zu suchen ist, (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Princip des Grundes, immer nur analytisch sein würde,) oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjects nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urtheile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urtheile *a priori* gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als dass das Prädicat derselben nothwendig im Wesen des Begriffs des Subjects auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut sei, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber, als synthetisches Attribut, mit dem Begriffe des Subjects in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: dass irgend ein Grund desselben sei, nicht zu ersehen; und Herrn Eberhard's Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an,

nämlich: dass es die reine dem Begriffe des Subjects untergelegte Anschauung sein müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädicat *a priori* mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, dass die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind. Wollte sie sagen: leitet aus dem, was das Wesen eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädicate, (die alsdenn Attribute heissen werden,) ab; so sind wir eben so weit, wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöset, wenn man die Bedingungen der Erkenntniss, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung *a priori*, muss dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Classificationen, die die Logik von Begriffen macht, (indem sie, wie es auch sein muss, von allen Objecten derselben abstrahirt,) Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschliesslich angehörenden Grundsatze synthetischer Urtheile *a priori*, dem Satze des zureichenden Grundes,) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheissend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transscendentalphilosophie, dass er gar S. 322 eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik entwirft, (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet,) wozu ihn Jacob Bernoulli durch eine S. 320 angeführte, vermeintlich neue Eintheilung derselben veranlasst. Von dergleichen logischer Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hiess, sagen: zu N. ist, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn so lange man sich noch immer mit den beiden festen Punkten der Eintheilung, dem Frost- und Siedepunkte des Wassers, begnügen muss, ohne das Verhältniss der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade u. s. w. eingetheilt werde. So lange man also noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute, (versteht sich synthetische,) die doch nicht aus dem Begriffe des Subjects selbst entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädicate desselben zu sein (S. 322, I, 2), oder wohl gar als solche mit dem Subjecte reci

pirt werden können, ist alle jene systematische Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtniss, und möchte wohl schwerlich in einem neueren System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die blose Idee von synthetischen Urtheilen *a priori*, (welche Herr Eberhard sehr widersinnisch nichtwesentliche nennt,) schlechterdings nicht für Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und Anderen vorgebrachte Behauptung: dass die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urtheilen nicht neu, sondern längst bekannt, (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sei. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun ist, vornehmlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher unversuchten Art braucht, wenig daran gelegen sein, ob sie schon sonst von Jemanden gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, dass man es doch wenigstens als längst bekannt bei Aelteren antreffe. Allein wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen in die Augen springen, die unmöglich hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen; so müsste doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere ausser Zweifel gesetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sei noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie Erkenntniss *a priori* möglich sei, längstens, vornehmlich seit Locke's Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher, als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht Jedermann ein Licht auf, nämlich dass das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöset würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die

stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urtheilen, als dass der genannte Unterschied der Urtheile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädicaten den blosen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjects macht, beurtheilten, und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntnisses ihrem Inhalte nach, sondern blos mit der Form derselben, sofern es ein discursives Erkenntniss ist, zu thun hat, den Ursprung der Erkenntniss aber *a priori* von Gegenständen zu erforschen ausschliesslich der Transscendentalphilosophie überlassen muss. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn sie, für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen, so übel gewählte, als die der identischen und nichtidentischen Urtheile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit einer solchen Verbindung der Vorstellungen *a priori* gethan; an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis *a priori* überhaupt bei sich führt, und natürlicher Weise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts, als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung), zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, aussagen, und die *a priori* aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen; und da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung ebensowohl *a priori* vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht eine blose Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss, wenn die Kritik zuerst den Unterschied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines anderen bedürfen, durch die Benennung analytischer, im Gegensatze mit synthetischen Urtheilen, kennbar machte. Denn dass etwas ausser dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzu kom-

men müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädicaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntniss überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen musste, Anschauung, für das Erkenntniss *a priori* aber reine Anschauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung synthetischer Urtheile durch nichtidentische nicht erwarten konnte; wie sie denn aus dieser auch niemals erfolgt ist. Um sich hievon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweisen, dass die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter anderen Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das erste, (von mir selbst, aber nur als etwas dem Aehnliches, angeführte) ist von Locke, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Coexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urtheilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniss *a priori* überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus Reusch ist ganz für die Logik und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntniss, vornehmlich *a priori*, in Ansehung der Objecte zu bekümmern. Das dritte von Crusius führt blos metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem grossen Reichthum an synthetischem Erkenntniss *a priori*, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armuth in Ansehung dergleichen Sätze, (indessen dass sie an analytischen reich genug ist,) eine Nachforschung, wegen der Möglichkeit der ersteren, unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines Jeden Urtheile überlassen, ob er sich bewusst ist, diesen Unterschied im Allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei Anderen gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht, als überflüssig, und ihr Ziel, als schon längst erreicht, vernachlässigt.

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten, älteren, die Metaphysik zu grossen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug sein. So viel erhellt daraus hinreichend, dass, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn Eberhard nicht beschieden war, sie zu sehen, zu verstehen, oder in irgend einem Punkte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die andern wackeren Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze, (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen,) nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu sein geschienen hätten; es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn Eberhard eigen zu sein und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Uebrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrecht erhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlasst zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so gibt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, dass die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sei, indem sie in Ansehung des Princips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit aus einander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit eben so wenig, wie der, welcher die Brücke längs dem Strome, statt quer über denselben zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophirenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es blos ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothhülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen grossen Mann, als den Vereinigungspunkt zu versammeln. Allein diesen zu verstehen, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen

gleich an beidem nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem Anderen zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens erschweren wird.

Des Herrn von Leibnitz Metaphysik enthielt vornehmlich drei Eigenthümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar sofern er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten anzeigen sollte; 2. die Monadenlehre; 3. die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Principien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber auch, (wie ein grosser Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt,) von seinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern misshandelt worden; wie es auch andern Philosophen des Alterthums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unseren Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, dass Leibnitz seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine grosse Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Er ist ja so allgemein bekannt und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er, von ihn missverstehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm blos ein subjectives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes Princip. Denn was heisst das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grundsätze hinzukommen? Es heisst so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in den Begriffen des Objects liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muss etwas über diesen Begriff hinzukommen, und wie dieses hinzukommen könne, dazu muss noch ein besonderes vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Princip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besonderen Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heissen, so wollte Leibnitz nichts weiter sagen, als: es muss über den Satz des Widerspruchs (als das Princip analytischer Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der synthetischen Urtheile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in

der Metaphysik noch anzustellen wären, (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden.) Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Princip für das (schon gefundene) Princip (der synthetischen Erkenntniss) selbst ausgibt, womit LEIBNITZ eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Ist es wohl zu glauben, dass LEIBNITZ, ein so grosser Mathematiker! die Körper aus Monaden, (hiemit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligible Welt, die blos in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er, mit PLATO, dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für blose Erscheinungen, (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung gehalten wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere, an deren Stelle setzen muss; weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen, (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen,) kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborensein gewisser Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Ansehung der Principien *a priori* unserer Erkenntniss, dessen er sich blos gegen LOCKE, der keinen anderen, als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt.

III. Ist es möglich zu glauben, dass LEIBNITZ mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealismus angekündigt;

denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, als blose, auf des Subjects (der Seele) Beschaffenheit beruhende Formen ihrer Anschauung, sind blose Vorstellungen, und da lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subjecte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äusseren Dingen, ohne diese dem Idealismus preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände, (weil sie theils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in ein Bewusstsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss sind,) von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnissquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber, (wie die Kritik der Urtheilskraft darauf aufmerksam machen wird,) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornehmliah in Ansehung des Erkenntnisses der Körper und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er augenscheinlich jene Uebereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dass wir dadurch eine gewisse Zweckmässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache,

unserer selbst sowohl, als aller Dinge ausser uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung ausser einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, so wie die Kritik lehrt, dass sie zum Erkenntnisse der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander in Verhältniss stehen müssen. Dass dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte Meinung gewesen sei, lässt sich daraus abnehmen, dass er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter, als auf die Uebereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden, (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen,) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verschiedene ausser einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen, (wie es wirklich Moral erfordert,) die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Uebereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger sein; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie bei allem ihnen ertheilten Lobe doch lauter Unsinn reden lässt, dessen Absicht er nicht erräth, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus blosen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst, (als die gemeinschaftliche Quelle für alle,) vernachlässigt und über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.

II.

Ueber Schwärmerei

und

die Mittel dagegen.

1790.

„Ich schrieb 1790: „CAGLIOSTRO, einer der merkwürdigsten Abenteurer unseres Jahrzehends; seine Geschichte, nebst Raisonnement über ihn und den schwärmerischen Unfug unserer Zeit überhaupt.“ Während der Zeit, da ich diese Schrift bearbeitete, bat ich KANT um sein Raisonnement über das obenstehende Thema, mit der Anzeige, dass ich's meinen Blättern wollte beidrucken lassen. Der edle, freundschaftlich gegen mich gesinnte Mann that, was ich wünschte. Es findet sich im CAGLIOSTRO 1. Aufl. S. 160 ff., 2. Aufl. S. 186 ff.“

L. E. BOROWSKI, Darstellung des Lebens und Charakters I. KANT's Königsb. 1804. S. 226.

Sie fragen mich, wo der Hang zu der jetzt so überhandnehmenden Schwärmerei herkommen möge, und wie diesem Uebel abgeholfen werden könne? Beides ist für die Seelenärzte eine eben so schwer zu lösende Aufgabe, als der vor einigen Jahren postschnell seinen Umlauf um die Welt machende, in Wien sogenannte russische Katarrh (Influenza), der unaufhaltsam Viele befiel, aber von selbst bald aufhörte, es für unsere Leibesärzte war, die mit jenen darin viel Aehnliches haben, dass sie die Krankheit besser beschreiben, als ihren Ursprung einsehen oder ihnen abhelfen können; glücklich für den Kranken, wenn ihre Vorschriften nur diätetisch sind und reines kaltes Wasser zum Gegenmittel empfehlen, der gütigen Natur aber das Uebrige zu verrichten überlassen.

Wie mich dünkt, ist die allgemein ausgebreitete Lesesucht nicht blos das Leitzeug (Vehikel), diese Krankheit zu verbreiten, sondern auch der Giftstoff (Miasma), sie zu erzeugen. Der wohlhabendere, mitunter auch vornehmere Stand, der, wo nicht auf Ueberlegenheit, doch wenigstens auf Gleichheit in Einsichten mit denen Anspruch macht, welche sich dahin auf dem dornichten Wege gründlicher Erlernung bemühen müssen, begnügt sich, gleichsam den Rahm der Wissenschaft in Registern und summarischen Auszügen abzuschöpfen, will aber doch gerne die Ungleichheit unmerklich machen, die zwischen einer redseligen Unwissenheit und gründlicher Wissenschaft bald in die Augen fällt, und dieses gelingt am besten, wenn er unbegreifliche Dinge, von denen sich nur eine luftige Möglichkeit denken lässt, als Facta aufhascht und dann den gründlichen Naturforscher auffordert, ihm zu erklären, wie er wohl die Erfüllung dieses oder jenes Traumes, dieser Ahnung, dieser astrologischen Vorhersagung oder Verwandlung des Bleies in Gold u. s. w. erklären wolle; denn hiebei ist, wenn das Factum eingeräumt wird, (welches er sich nicht streiten lässt,) Einer so unwissend, wie der

Andere. Es war ihm schwer, Alles zu lernen und zu wissen, was der Naturkenner weiss; daher versucht er es, auf dem leichtern Wege die Ungleichheit verschwinden zu machen, indem er nämlich Dinge auf die Bahn bringt, davon Beide nichts wissen und einsehen, von denen er also die Freiheit hat, allerlei zu urtheilen, worin es der Andere doch nicht besser machen kann. — Von da breitet sich nun die Sucht auch unter Andre im gemeinen Wesen aus.

Wider dieses Uebel sehe ich kein anderes Mittel, als das Vielerleilernen in Schulen auf das Gründlichlernen des Wenigern zurückzuführen, und die Lesebegierde nicht sowohl auszurotten, als vielmehr dahin zu richten, dass sie absichtlich werde; damit dem Wohlunterwiesenen nur das Gelesene, welches ihm baaren Gewinn an Einsicht verschafft, gefalle, alles Uebrige aber anekele. — Ein deutscher Arzt (Hr. Grimm) hält sich in seinen Bemerkungen eines Reisenden u. s. w. über die französische Allwissenheit, wie er sie nennt, auf; aber diese ist lange nicht so geschmacklos, als wenn sie sich bei einem Deutschen ereignet, der gemeiniglich daraus ein schwerfälliges System macht, von dem er nachher nicht leicht abzubringen ist, indessen dass eine Mesmeriade in Frankreich einmal eine Modesache ist und bald darauf gänzlich verschwindet.

Der gewöhnliche Kunstgriff, seiner Unwissenheit den Anstrich von Wissenschaft zu geben, ist, dass der Schwärmende fragt: begreift ihr die wahre Ursache der magnetischen Kraft, oder kennt ihr die Materie, die in den elektrischen Erscheinungen so wunderbare Wirkungen ausübt? — Nun glaubt er mit gutem Grunde von einer Sache, die, seiner Meinung nach, der grösste Naturforscher ihrer innern Beschaffenheit nach eben so wenig kennt, als er, auch in Ansehung der möglichen Wirkungen derselben ebenso gut mitreden zu können. Aber der Letzte lässt nur solche Wirkungen gelten, die er vermittelst des Experiments jederzeit unter Augen stellen kann, indem er den Gegenstand gänzlich unter seine Gewalt bringt, indessen dass der Erstere Wirkungen aufrafft, die sowohl bei der beobachtenden, als der beobachteten Person gänzlich von der Einbildung herrühren können, und also sich keinem wahren Experimente unterwerfen lassen.

Wider diesen Unfug ist nun nichts weiter zu thun, als den animalischen Magnetismus magnetisiren und desorganisiren zu lassen, so lange es ihm und andern Leichtgläubigen gefällt, der Polizei aber es zu empfehlen, dass der Moralität hiebei nicht zu nahe getreten werde,

übrigens aber für sich den einzigen Weg der Naturforschung durch Experiment und Beobachtung, die die Eigenschaften des Objects äussern Sinnen kenntlich werden lassen, ferner zu befolgen. Weitläuftige Widerlegung ist hier wider die Würde der Vernunft und richtet auch nichts aus; verachtendes Stillschweigen ist einer solchen Art von Wahnsinn besser angemessen, wie denn auch dergleichen Ereignisse in der moralischen Welt nur eine kurze Zeit dauern, um andern Thorheiten Platz zu machen.

— — — —

III.

Ueber das Misslingen

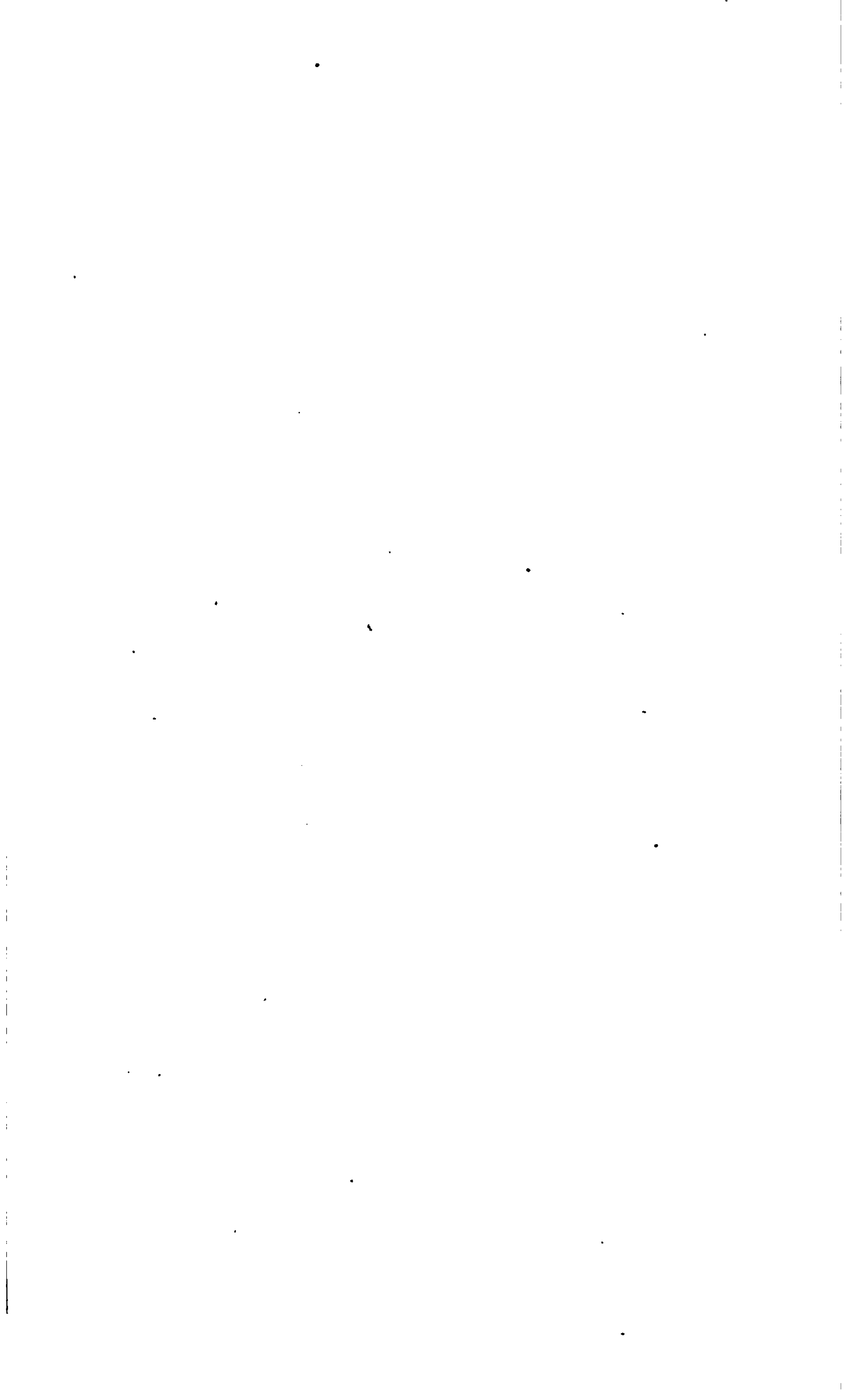
aller

philosophischen Versuche

in

der Theodicee.

1791.



Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt. — Man nennt dieses die Sache Gottes verfechten; ob es gleich im Grunde nichts mehr, als die Sache unserer anmassenden, hiebei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft sein möchte, welche zwar nicht eben die beste Sache ist, insoferne aber doch gebilligt werden kann, als (jenen Eigendünkel bei Seite gesetzt) der Mensch als ein vernünftiges Wesen berechtigt ist, alle Behauptungen, alle Lehre, welche ihm Achtung auferlegt, zu prüfen, ehe er sich ihr unterwirft, damit diese Achtung aufrichtig und nicht erheuchelt sei.

Zu dieser Rechtfertigung wird nun erfordert, dass der vermeintliche Sachwalter Gottes entweder beweise: dass das, was wir in dieser Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht sei; oder dass, wenn es auch dergleichen wäre, es doch gar nicht als Factum, sondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müsse; oder endlich, dass es wenigstens nicht als Factum des höchsten Urhebers aller Dinge, sondern blos der Weltwesen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menschen, (allenfalls auch höherer, guter oder böser geistiger Wesen) angesehen werden müsse.

Der Verfasser einer Theodicee willigt also ein, dass dieser Rechtshandel vor dem Gerichtshofe der Vernunft anhängig gemacht werde; und macht sich anheischig, den angeklagten Theil, als Sachwalter, durch förmliche Widerlegung aller Beschwerden des Gegners zu vertreten; darf letztern also während des Rechtsganges nicht durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofes der menschlichen Vernunft *(exceptionem fori)* abweisen, d. i. die Beschwerden nicht durch ein, dem Gegner auferlegtes Zugeständniss der höchsten Weisheit des Welturhebers, welches sofort alle Zweifel, die sich dagegen regen möch-

ten, auch ohne Untersuchung für grundlos erklärt, abfertigen; sondern muss sich auf die Einwürfe einlassen, und, wie sie dem Begriff der höchsten Weisheit* keinesweges Abbruch thun, durch Beleuchtung und Tilgung derselben begreiflich machen. — Doch auf Eines hat er nicht nöthig, sich einzulassen, nämlich dass er die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise; denn hiemit würde es ihm auch schlechterdings nicht gelingen, weil Allwissenheit dazu erforderlich ist, um an einer gegebenen Welt, (wie sie sich in der Erfahrung zu erkennen gibt,) diejenige Vollkommenheit zu erkennen, von der man mit Gewissheit sagen könne, es sei überall keine grössere in der Schöpfung und Regierung derselben möglich.

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist nun dreifacher Art:

I. Das schlechthin Zweckwidrige, welches weder als Zweck, noch als Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann.

II. Das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Willens zusammen besteht.

Das erste ist das moralische Zweckwidrige, als das eigentliche

* Obgleich der eigenthümliche Begriff einer Weisheit nur die Eigenschaft eines Willens vorstellt, zum höchsten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zusammenzustimmen, hingegen Kunst nur das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken; so wird doch Kunst, wenn sie sich als eine solche beweiset, welche Ideen adäquat ist, deren Möglichkeit alle Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigt, (z. B. wenn Mittel und Zwecke, wie in organischen Körpern, einander wechselseitig hervorbringen,) als eine göttliche Kunst, nicht unrecht auch mit dem Namen der Weisheit belegt werden können; doch um die Begriffe nicht zu verwechseln, mit dem Namen einer Kunstweisheit des Welturhebers zum Unterschiede von der moralischen Weisheit desselben. Die Teleologie, (auch durch sie die Physikotheologie) gibt reichliche Beweise der erstern in der Erfahrung. Aber von ihr gilt kein Schluss auf die moralische Weisheit des Welturhebers, weil Naturgesetz und Sittengesetz ganz ungleichartige Principien erfordern, und der Beweis der letztern Weisheit gänzlich *a priori* geführt, also schlechterdings nicht auf Erfahrung von dem, was in der Welt vorgeht, gegründet werden muss. Da nun der Begriff von Gott, der für die Religion tauglich sein soll, (denn zum Behuf der Naturerklärung, mithin in speculativer Absicht, brauchen wir ihn nicht,) ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein muss; da dieser Begriff, so wenig als er auf Erfahrung gegründet, eben so wenig aus blos transscendentalen Begriffen eines schlechthin nothwendigen Wesens, der gar für uns überschwenglich ist, herausgebracht werden kann: so leuchtet genugsam ein, dass der Beweis des Daseins eines solchen Wesens kein anderer, als ein moralischer sein könne.

Böse (die Sünde); das **zweite** das physische Zweckwidrige, das Uebel der Schmerz). — Nun gibt es aber noch eine Zweckmässigkeit in dem Verhältniss der Uebel zu dem moralischen Bösen, wenn das letztere einmal da ist und nicht verhindert werden konnte oder sollte: nämlich in der Verbindung der Uebel und Schmerzen, als Strafen, mit dem Bösen, als Verbrechen; und von dieser Zweckmässigkeit in der Welt fragt es sich, ob Jedem in der Welt hierin sein Recht widerfährt. Folglich muss auch noch eine

IIIte Art des Zweckwidrigen in der Welt gedacht werden können, nämlich das Missverhältniss der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind also auch drei:

Erstlich die **Heiligkeit** desselben, als **Gesetzgebers** (Schöpfers), im Gegensatze mit dem moralischen Bösen in der Welt.

Zweitens die **Gütigkeit** desselben, als **Regierers** (Erhalters), im Contraste mit den zahllosen Uebeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen.

Drittens die **Gerechtigkeit** desselben, als **Richters**, in Vergleichung mit dem Uebelstande, den das Missverhältniss zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint.*

* Diese drei Eigenschaften zusammen, deren eine sich keineswegs auf die andere, wie etwa die Gerechtigkeit und Güte, und so das Ganze auf eine kleinere Zahl, zurückführen lässt, machen den moralischen Begriff von Gott aus. Es lässt sich auch die Ordnung derselben nicht verändern, (wie etwa die Gütigkeit zur obersten Bedingung der Weltschöpfung machen, der die Heiligkeit der Gesetzgebung untergeordnet sei,) ohne der Religion Abbruch zu thun, welcher eben dieser moralische Begriff zum Grunde liegt. Unsere eigene reine (und zwar praktische) Vernunft bestimmt diese Rangordnung, indem, wenn sogar die Gesetzgebung sich nach der Güte bequemt, es keine Würde derselben und keinen festen Begriff von Pflichten mehr gibt. Der Mensch wünscht zwar zuerst glücklich zu sein; sieht aber doch ein, und bescheidet sich (obzwar ungern), dass die Würdigkeit glücklich zu sein, d. i. die Uebereinstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit dem heiligen Gesetze, in dem Rathschluss des Urhebers die Bedingung seiner Gütigkeit sein und also nothwendig vorhergehen müsse. Denn der Wunsch, welcher den subjectiven Zweck (der Selbstliebe) zum Grunde hat, kann nicht den objectiven Zweck (der Weisheit), den das Gesetz vorschreibt, bestimmen, welches dem Willen unbedingt die Regel gibt. —

Es wird also gegen jene drei Klagen die Verantwortung auf die oben erwähnte dreifach verschiedene Art vorgestellt und ihrer Gültigkeit nach geprüft werden müssen.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen, welches die Welt, sein Werk, verunstaltet, besteht die erste Rechtfertigung darin:

a) Dass es ein solches schlechterdings Zweckwidriges, als wofür wir die Uebertretung der reinen Gesetze unserer Vernunft nehmen, gar nicht gebe, sondern dass es nur Verstösse wider die menschliche Weisheit seien; dass die göttliche sie nach ganz andern uns unbegreiflichen Regeln beurtheile, wo, was wir zwar beziehungsweise auf unsere praktische Vernunft und deren Bestimmung mit Recht verwerflich finden, doch in Verhältniss auf göttliche Zwecke und die höchste Weisheit vielleicht gerade das schicklichste Mittel, sowohl für unser besonderes Wohl, als das Weltbeste überhaupt sein mag; dass die Wege des Höchsten nicht unsere Wege seien (*sunt superis sua jura*), und wir darin irren, wenn, was nur relativ für Menschen in diesem Leben Gesetz ist, wir für schlechthin als ein solches beurtheilen, und so das, was unserer Betrachtung der Dinge aus so niedrigem Standpunkte als zweckwidrig erscheint, dafür auch, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, halten. — Diese Apologie, in welcher die Verantwortung ärger ist, als die Beschwerde, bedarf keiner Widerlegung; und kann sicher der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

Auch ist die Strafe in der Ausübung der Gerechtigkeit keineswegs als bloses Mittel, sondern als Zweck in der gesetzgebenden Weisheit gegründet; die Uebertretung wird mit Uebeln verbunden, nicht damit ein anderes Gute herauskomme, sondern weil diese Verbindung an sich selbst, d. i. moralisch und nothwendig gut ist. Die Gerechtigkeit setzt zwar Güte des Gesetzgebers voraus, (denn wenn sein Wille nicht auf das Wohl seiner Unterthanen ginge, so würde dieser sie auch nicht verpflichten können, ihm zu gehorchen;) aber sie ist nicht Güte, sondern als Gerechtigkeit von dieser wesentlich unterschieden, obgleich im allgemeinen Begriffe der Weisheit enthalten. Daher geht auch die Klage über den Mangel einer Gerechtigkeit, die sich im Loose, welches den Menschen hier in der Welt zu Theil wird, zeige, nicht darauf, dass es den Guten hier nicht **wohl**, sondern dass es den Bösen nicht **übel** geht, (obzwar, wenn das Erstere zu dem Letzteren hinzukommt, der Contrast diesen Anstoss noch vergrössert.) Denn in einer göttlichen Regierung kann auch der beste Mensch seinen Wunsch zum Wohlergehen nicht auf die göttliche Gerechtigkeit, sondern muss ihn jederzeit auf seine Güte gründen; weil der, welcher blos seine Schuldigkeit thut, keinen Rechtsanspruch auf das Wohlthun Gottes haben kann

b) Die zweite vorgebliche Rechtfertigung würde zwar die Wirklichkeit des Moralischbösen in der Welt einräumen, den Welturheber aber damit entschuldigen, dass es nicht zu verhindern möglich gewesen; weil es sich auf den Schranken der Natur der Menschen, als endlicher Wesen, gründe. — Aber dadurch würde jenes Böse selbst gerechtfertigt werden; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c) Die dritte Beantwortung: dass, gesetzt auch, es ruhe wirklich mit dem, was wir moralisch Böse nennen, eine Schuld auf dem Menschen, doch Gott keine beigemessen werden müsse, weil er jenes als That der Menschen aus weisen Ursachen blos zugelassen, keineswegs aber für sich gebilligt und gewollt oder veranstaltet hat; — läuft, (wenn man auch an dem Begriffe des blosen Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will,) doch mit der vorigen Apologie (b) auf einerlei Folge hinaus: nämlich dass, da es selbst Gott unmöglich war, dieses Böse zu verhindern, ohne anderweitigen höhern und selbst moralischen Zwecken Abbruch zu thun, der Grund dieses Uebels, (denn so müsste man es eigentlich nun nennen,) unvermeidlich in dem Wesen der Dinge, nämlich den nothwendigen Schranken der Menschheit als endlicher Natur, zu suchen sein müsse, mithin ihr auch nicht zugerechnet werden könne.

II. Auf die Beschwerde, die wider die göttliche Gütigkeit aus den Uebeln, nämlich Schmerzen, in dieser Welt erhoben wird, besteht nun die Rechtfertigung derselben gleichfalls

a) darin: dass in den Schicksalen der Menschen ein Uebergewicht des Uebels über den angenehmen Genuss des Lebens fälschlich angenommen werde, weil doch ein Jeder, so schlimm es ihm auch ergeht, lieber leben, als todt sein will, und diejenigen Wenigen, die das Letztere beschliessen, so lange sie es selbst aufschoben, selbst dadurch noch immer jenes Uebergewicht eingestehen, und wenn sie zum Letztern thöricht genug sind, auch alsdann blos in den Zustand der Nichtempfindung übergehen, in welchem ebenfalls kein Schmerz gefühlt werden könne. — Allein man kann die Beantwortung dieser Sophisterei sicher dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat, um hierüber ein Urtheil fällen zu können, überlassen, wenn man ihn fragt: ob er wohl, ich will nicht sagen auf dieselben, sondern auf jede andere

ihm beliebigen Bedingungen, (nur nicht etwa einer Feen-, sondern dieser unserer Erdenwelt) das Spiel des Lebens noch einmal durchzuspielen Lust hätte.

b) Auf die zweite Rechtfertigung: dass nämlich das Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen von der Natur eines thierischen Geschöpfes, wie der Mensch ist, nicht könne getrennt werden, (wie etwa Graf Veri in dem Buche über die Natur des Vergnügens behauptet,) — würde man erwiedern: dass, wenn dem also ist, sich eine andere Frage einfinde, woher nämlich der Urheber unsers Daseins uns überhaupt ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist. Der Unmuth würde hier, wie jene indianische Frau dem Dschingiskan, der ihr wegen erlittener Gewaltthätigkeit keine Genugthuung, noch wegen der künftigen Sicherheit verschaffen konnte, antworten: „wenn du uns nicht schützen willst, warum eroberst du uns denn?"

c) Die dritte Auflösung dieses Knotens soll diese sein: dass uns Gott um einer künftigen Glückseligkeit willen, also doch aus Güte, in die Welt gesetzt habe, dass aber vor jener zu hoffenden überschwenglich grossen Seligkeit durchaus ein mühe- und trübsalvoller Zustand des gegenwärtigen Lebens vorhergehen müsse, wo wir eben durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener künftigen Herrlichkeit würdig werden sollten. — Allein dass diese Prüfungszeit, (der die Meisten unterliegen, und in welcher auch der Beste seines Lebens nicht froh wird,) vor der höchsten Weisheit durchaus die Bedingung der dereinst zu geniessenden Freuden sein müsse, und dass es nicht thunlich gewesen, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen, kann zwar vorgegeben, aber schlechterdings nicht eingesehen werden, und man kann also freilich diesen Knoten durch Berufung auf die höchste Weisheit, die es so gewollt hat, abhauen, aber nicht auflösen: welches doch die Theodicee verrichten zu können sich anheischig macht.

III. Auf die letzte Anklage, nämlich wider die Gerechtigkeit des Weltrichters* wird geantwortet:

*) Es ist merkwürdig, dass unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüth so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit. Trägt es sich zu, (ob es zwar selten geschieht,) dass ein ungerechter

a) dass das Vorgeben von der Straflosigkeit der Lasterhaften in der Welt keinen Grund habe; weil jedes Verbrechen, seiner Natur gemäss, schon hier die ihm angemessene Strafe bei sich führe, indem die innern Vorwürfe des Gewissens den Lasterhaften ärger noch als Furien plagen. — Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leiht hiebei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nämlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge, welche, je tugendhafter der Mensch ist, ihn desto härter wegen der geringsten Uebereilung, welche das sittliche Gesetz in ihm missbilligt, bestraft. Allein wo diese Denkungsart und mit ihr die Gewissenhaftigkeit gar fehlt, da fehlt auch der Peiniger für begangene Verbrechen; und der Lasterhafte, wenn er nur den äussern Züchtigungen wegen seiner Frevelthaten entschlüpfen kann, lacht über die Aengstlichkeit der Redlichen, sich mit selbsteigenen Verweisen innerlich zu plagen; die kleinen Vorwürfe aber, die er sich bisweilen machen mag, macht er sich entweder gar nicht durchs Gewissen, oder, hat er davon noch etwas in sich, so werden sie durch das Sinnenvergnügen, als woran er allein Geschmack findet, reichlich aufgewogen und vergütet. — — Wenn jene Anklage ferner

b) dadurch widerlegt werden soll: dass zwar nicht zu leugnen sei, es finde sich schlechterdings kein der Gerechtigkeit gemässes Verhältniss zwischen Schuld und Strafen in der Welt, und man müsse im Laufe derselben oft ein mit schreiender Ungerechtigkeit geführtes, und gleichwohl bis ans Ende glückliches Leben mit Unwillen wahrnehmen; dass dieses aber in der Natur liegende, und nicht absichtlich veranstaltete, mithin nicht moralische Misshelligkeit sei, weil es eine Eigenschaft der Tugend sei, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, (wozu der Schmerz, den der Tugendhafte durch die Vergleichung seines eigenen Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften leiden muss, mitgehört,) und die Leiden den Werth der Tugend nur zu erheben dienen, mithin vor der Vernunft diese Dissonanz der unverschuldeten Uebel des Lebens doch in dem herrlichsten sittlichen Wohllaut aufgelöst werde; — so steht dieser Auf-

vornehmlich Gewalt habender Bösewicht nicht ungestraft aus der Welt entwischt; so frohlockt der mit dem Himmel gleichsam versöhnte, sonst parteilose Zuschauer. Keine Zweckmässigkeit der Natur wird ihn durch Bewunderung derselben so in Affect setzen und die Hand Gottes gleichsam daran vernehmen lassen. Warum? Sie ist hier moralisch, und einzig von der Art, die man in der Welt einigermassen wahrzunehmen hoffen kann.

lösung entgegen: dass, obgleich diese Uebel, wenn sie als Wetzstein der Tugend vor ihr vorhergehen oder sie begleiten, zwar mit ihr als in moralischer Uebereinstimmung stehend vorgestellt werden können, wenn wenigstens das Ende des Lebens noch die letztere krönt und das Laster bestraft; dass aber, wenn selbst dieses Ende, wie doch die Erfahrung davon viele Beispiele gibt, widersinnig ausfällt, dann das Leiden dem Tugendhaften, nicht damit seine Tugend rein sei, sondern weil sie es gewesen ist, (dagegen aber den Regeln der klugen Selbstliebe zuwider war,) zugefallen zu sein scheine; welches gerade das Gegentheil der Gerechtigkeit ist, wie sich der Mensch einen Begriff von ihr machen kann. Denn was die Möglichkeit betrifft, dass das Ende dieses Erdenlebens doch vielleicht nicht das Ende alles Lebens sein möge; so kann diese Möglichkeit nicht für Rechtfertigung der Vorsehung gelten, sondern ist blos ein Machtspruch der moralisch-gläubigen Vernunft, wodurch der Zweifelnde zur Geduld verwiesen, aber nicht befriedigt wird.

c) Wenn endlich die dritte Auflösung dieses unharmonischen Verhältnisses zwischen dem moralischen Werth der Menschen und dem Loose, das ihnen zu Theil wird, dadurch versucht werden will, dass man sagt: in dieser Welt müsse alles Wohl oder Uebel blos als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menschen, nach Gesetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geschicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umständen, darein sie zufälliger Weise gerathen, nicht aber nach ihrer Zusammenstimmung zu übersinnlichen Zwecken, beurtheilt werden; in einer künftigen Welt dagegen werde sich eine andere Ordnung der Dinge hervorthun und Jedem zu Theil werden, wessen seine Thaten hienieden nach moralischer Beurtheilung werth sind; — so ist diese Voraussetzung auch willkührlich. Vielmehr muss die Vernunft, wenn sie nicht als moralisch gesetzgebendes Vermögen diesem ihren Interesse gemäss einen Machtspruch thut, nach blosen Regeln des theoretischen Erkenntnisses es wahrscheinlich finden: dass der Lauf der Welt nach der Ordnung der Natur, so wie hier, also auch fernerhin unsere Schicksale bestimmen werde. Denn was hat die Vernunft für ihre theoretische Vermuthung Anderes zum Leitfaden, als das Naturgesetz? und ob sie sich gleich, wie ihr vorher (No. b) zugemuthet worden, zur Geduld und Hoffnung eines künftig bessern verweisen liesse, wie kann sie erwarten, dass, da der Lauf der Dinge nach der Ordnung der Natur hier auch für sich selbst unweise ist, er nach ebendemselben Gesetze in einer künftigen Welt weise sein würde? Da also, nach derselben, zwi-

schen den innern Bestimmungsgründen des Willens, (nämlich der moralischen Denkungsart) nach Gesetzen der Freiheit, und zwischen den (grösstentheils äussern) von unserem Willen unabhängigen Ursachen unseres Wohlergehens nach Naturgesetzen gar kein begreifliches Verhältniss ist; so bleibt die Vermuthung, dass die Uebereinstimmung des Schicksals der Menschen mit einer göttlichen Gerechtigkeit, nach den Begriffen, die wir uns von ihr machen, so wenig dort, wie hier zu erwarten sei.

Der Ausgang dieses Rechtshandels vor dem Gerichtshofe der Philosophie ist nun: dass alle bisherige Theodicee das nicht leiste, was sie verspricht, nämlich die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die dagegen aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, gemacht werden, zu rechtfertigen; obgleich freilich diese Zweifel als Einwürfe, so weit unsre Einsicht in die Beschaffenheit unsrer Vernunft in Ansehung der letztern reicht, auch das Gegentheil nicht beweisen können. Ob aber nicht noch etwa mit der Zeit tüchtigere Gründe der Rechtfertigung derselben erfunden werden könnten, die angeklagte Weisheit nicht, (wie bisher,) blos *ab instantia* zu absolviren, das bleibt dabei doch immer unentschieden; wenn wir es nicht dahin bringen, mit Gewissheit darzuthun: dass unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei; denn alsdann sind alle ferneren Versuche vermeintlicher menschlicher Weisheit, die Wege der göttlichen einzusehen, völlig abgewiesen. Dass also wenigstens eine negative Weisheit, nämlich die Einsicht der nothwendigen Beschränkung unsrer Anmassungen in Ansehung dessen, was uns zu hoch ist, für uns erreichbar sei, das muss noch bewiesen werden, um diesen Process für immer zu endigen; und dieses lässt sich gar wohl thun.

Wir haben nämlich von einer Kunstweisheit in der Einrichtung dieser Welt einen Begriff, dem es für unser speculatives Vernunftvermögen nicht an objectiver Realität mangelt, um zu einer Physikotheologie zu gelangen. Ebenso haben wir auch einen Begriff von einer moralischen Weisheit, die in eine Welt überhaupt durch einen vollkommensten Urheber gelegt werden könnte, an der sittlichen Idee unserer eigenen praktischen Vernunft. — Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit

in einer Sinnenwelt, haben wir keinen Begriff; und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen. Denn ein Geschöpf zu sein und als Naturwesen blos dem Willen seines Urhebers zu folgen, dennoch aber als freihandelndes Wesen, (welches seinen vom äussern Einfluss unabhängigen Willen hat, der dem erstern vielfältig zuwider sein kann,) der Zurechnung fähig zu sein, und seine eigene That doch auch zugleich als die Wirkung eines höheren Wesens anzusehen, ist eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee einer Welt, als des höchsten Gutes, zusammen denken müssen; die aber nur der einsehen kann, welcher bis zur Kenntniss der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt; auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern gegründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, — eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann.

--- ———

Alle Theodicee soll eigentlich Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht. Nun ist jede Auslegung des declarirten Willens eines Gesetzgebers entweder doctrinal oder authentisch. Die erste ist diejenige, welche jenen Willen aus den Ausdrücken, deren sich dieser bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt; die zweite macht der Gesetzgeber selbst.

Die Welt, als ein Werk Gottes, kann von uns auch als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens betrachtet werden. Allein hierin ist sie für uns oft ein verschlossenes Buch; jederzeit aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die Endabsicht Gottes, (welche jederzeit moralisch ist,) aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen. Die philosophischen Versuche dieser Art Auslegung sind doctrinal, und machen die eigentliche Theodicee aus, die man daher die doctrinale nennen kann. — Doch kann man auch der blosen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit den Namen einer Theodicee nicht versagen, wenn sie ein göttlicher Machtspruch, oder, (welches in diesem Falle auf Eins hinausläuft,) wenn sie ein Ausspruch derselben Vernunft ist, wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen nothwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott

durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens; und diese Auslegung können wir eine authentische Theodicee nennen. Das ist aber alsdann nicht Auslegung einer vernünftelnden (speculativen), sondern einer machthabenden praktischen Vernunft, die, sowie sie ohne weitere Gründe im Gesetzgeben schlechthin gebietend ist, als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden kann, durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt. Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt.

Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuss sich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über Andere, die er glücklich machen kann, im Schoosse einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das alles, (was das Vornehmste ist,) mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen. Alle diese Güter, das letzte ausgenommen, entriss ihm plötzlich ein schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal. Von der Betäubung über diesen unerwarteten Umsturz allmählig zum Besinnen gelangt, bricht er nun in Klagen über seinen Unstern aus; worüber zwischen ihm und seinen vorgeblich sich zum Trösten einfindenden Freunden es bald zu einer Disputation kömmt, worin beide Theile, jeder nach seiner Denkungsart, (vornehmlich aber nach seiner Lage,) seine besondere Theodicee zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals aufstellt. Die Freunde Hiob's bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Uebel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und ob sie zwar keine zu nennen wussten, die dem unglücklichen Manne zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch *a priori* urtheilen zu können, er müsste deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, dass er unglücklich sei. Hiob dagegen, — der mit Entrüstung betheuert, dass ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache, was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, dass er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, — erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Rathschlusses. „Er ist einig", sagt er, „er macht's, wie er will."*

*) Hiob XXIII, 13.

In dem, was beide Theile vernünfteln oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges, aber der Charakter, in welchem sie es thun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit. Hiob spricht, wie er denkt und wie ihm zu Muthe ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Muthe sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie ingeheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urtheil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt, als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mussten, dass sie sie nicht einsahen, und eine Ueberzeugung zu heucheln, die sie in der That nicht hatten, sticht gegen Hiob's gerade Freimüthigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, dass sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vortheil des Letztern ab. „Wollt ihr", sagt er,* „Gott vertheidigen mit Unrecht? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten? Er wird euch strafen, wenn ihr Personen anseht heimlich! — Es kommt kein Heuchler vor ihm."

Das Letztere bestätigt der Ausgang der Geschichte wirklich. Denn Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er lässt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung thun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Producte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Species zwar zweckmässig eingerichtet, in Ansehung anderer aber, und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig und mit einem allgemeinen, durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweist, obzwar zugleich seine für uns unerforschlichen Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen, (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist,) verborgen sein müssen. — Der Schluss ist dieser: dass, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewusst, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind und die er nicht versteht, Gott das Verdammungs-

* Hiob XIII, 7 bis 11, 16.

urtheil wider seine Freunde fällt, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten, als sein Knecht Hiob. Betrachtet man nun die Theorie, die Jeder von beiden Seiten behauptete; so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer speculativen Vernunft und frommer Demuth bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis oder einem jeden Oberconsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen) ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Ueberzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott, (wo diese List ohnedas ungereimt ist:) diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiob's, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben.

Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich blos die Ueberführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte, XVII, 5, 6: „Bis dass mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit“ u. s. w. Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete; in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet.

Schlussanmerkung.

Die Theodicee hat es, wie hier gezeigt worden, nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vortheil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu thun. Aus der authentischen sahen wir, dass es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle. —

Dieses veranlasst noch folgende kurze Betrachtung über einen reichhaltigen Stoff, nämlich über die Aufrichtigkeit als das Haupterforderniss in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur.

Dass das, was Jemand sich selbst oder einem Andern sagt, wahr sei, dafür kann er nicht jederzeit stehen, (denn er kann irren;) dafür aber kann und muss er stehen, dass sein Bekenntniss oder Geständniss wahrhaft sei; denn dessen ist er sich unmittelbar bewusst. Er vergleicht nämlich im erstern Falle seine Aussage mit dem Object im logischen Urtheile (durch den Verstand); im zweiten Fall aber, da er sein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewissen). Thut er das Bekenntniss in Ansehung des erstern, ohne sich des letztern bewusst zu sein, so lügt er, weil er etwas Anderes vorgibt, als wessen er sich bewusst ist. — Die Bemerkung, dass es solche Unlauterkeit im menschlichen Herzen gebe, ist nicht neu, (denn Hiob hat sie schon gemacht; aber fast sollte man glauben, dass die Aufmerksamkeit auf dieselbe für Sitten- und Religionslehrer neu sei; so wenig findet man, dass sie, ungeachtet der Schwierigkeit, welche eine Läuterung der Gesinnungen der Menschen, selbst wenn sie pflichtmässig handeln wollen, bei sich führt. von jener Bemerkung genugsamen Gebrauch gemacht hätten. — Man kann diese Wahrhaftigkeit die formale Gewissenhaftigkeit nennen; die materiale besteht in der Behutsamkeit: nichts auf die Gefahr, dass es unrecht sei, zu wagen; da hingegen jene in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — Moralisten reden von einem irrenden Gewissen. Aber ein irrendes Gewissen ist ein Unding; und gäbe es ein solches, so könnte man niemals sicher sein, recht gehandelt zu haben, weil selbst der Richter in der letzten Instanz noch irren könnte. Ich kann zwar in dem Urtheile irren, in welchem ich glaube Recht zu haben; denn das gehört dem Verstande zu, der allein (wahr oder falsch) objectiv urtheilt; aber in dem Bewusstsein: ob ich in der That glaube Recht zu haben (oder es blos vorgebe), kann ich schlechterdings nicht irren, weil dieses Urtheil oder vielmehr dieser Satz blos sagt, dass ich den Gegenstand so beurtheile.

In der Sorgfalt, sich dieses Glaubens (oder Nichtglaubens) bewusst zu werden und kein Fürwahrhalten vorzugeben, dessen man sich nicht bewusst ist, besteht nun eben die formale Gewissenhaftigkeit, welche der Grund der Wahrhaftigkeit ist. Derjenige aber, welcher sich selbst (und, welches in den Religionsbekenntnissen einerlei ist, vor Gott) sagt: er

glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in sich selbst gethan zu haben, ob er sich in der That dieses Fürwahrhaltens, oder auch eines solchen Grades desselben bewusst sei;* der lügt nicht blos die ungereimteste Lüge (vor einem Herzenskündiger), sondern auch die frevelhafteste, weil sie den Grund jedes tugendhaften Vorsatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt. Wie bald solche blinde und äussere Bekenntnisse, (welche sehr leicht mit einem ebenso unwahren innern vereinbart wer-

* Das Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit in äussern Aussagen, der Eid (*tortura spiritualis*), wird vor einem menschlichen Gerichtshofe nicht blos für erlaubt, sondern auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit, wo die blose Idee von ihr schon für sich die grösste Achtung einflössen sollte! Aber die Menschen lügen auch Ueberzeugung, die sie wenigstens nicht von der Art oder in dem Grade haben, als sie vorgeben, selbst in ihrem innern Bekenntnisse; und da diese Unredlichkeit, (weil sie nach und nach in wirkliche Ueberredung ausschlägt,) auch äussere schädliche Folgen haben kann, so kann jenes Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit, der Eid, (aber freilich nur ein innerer, d. i. der Versuch, ob das Fürwahrhalten auch die Probe einer innern eidlichen Abhörung des Bekenntnisses aushalte,) dazu gleichfalls sehr wohl gebraucht werden, die Vermessenheit dreister, zuletzt auch wohl äusserlich gewaltsamer Behauptungen, wo nicht abzuhalten, doch wenigstens stutzig zu machen. — Von einem menschlichen Gerichtshofe wird dem Gewissen des Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung: dass, wenn es einen künftigen Weltrichter, (mithin Gott und ein künftiges Leben) gibt, er ihm für die Wahrheit seines äussern Bekenntnisses verantwortlich sein wolle; dass es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat er nicht nöthig ihm ein Bekenntniss abzufordern, weil, wenn die erstere Betheurung die Lüge nicht abhalten kann, das zweite falsche Bekenntniss eben so wenig Bedenken erregen würde. Nach dieser innern Eidesdelation würde man sich also selbst fragen: getrauest du dir wohl, bei allem, was dir theuer und heilig ist, dich für die Wahrheit jenes wichtigen oder eines andern dafür gehaltenen Glaubenssatzes zu verbürgen? Bei einer solchen Zumuthung wird das Gewissen aufgeschreckt, durch die Gefahr, der man sich aussetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewissheit behaupten kann, wo das Dafürhalten einen Gegenstand betrifft, der auf dem Wege des Wissens (theoretischer Einsicht) gar nicht erreichbar ist, dessen Annehmung aber dadurch, dass sie allein den Zusammenhang der höchsten praktischen Vernunftprincipien mit denen der theoretischen Naturkenntniss in einem Systeme möglich (und also die Vernunft mit sich selbst zusammenstimmend) macht, über alles empfehlbar, aber immer doch frei ist. — Noch mehr aber müssten Glaubensbekenntnisse, deren Quelle historisch ist, dieser Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn sie Andern gar als Vorschriften auferlegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt, (denn die Menschen sind mit ihrem Gewissen gerne passiv,) zur Last fällt.

den,) wenn sie Erwerbmittel abgeben, allmählig eine gewisse Falschheit in die Denkungsart selbst des gemeinen Wesens bringen können, ist leicht abzusehen. — Während indess diese öffentliche Läuterung der Denkungsart wahrscheinlicher Weise auf entfernte Zeiten ausgesetzt bleibt, bis sie vielleicht einmal unter dem Schutze der Denkfreiheit ein allgemeines Erziehungs- und Lehrprincip werden wird; mögen hier noch einige Zeilen auf die Betrachtung jener Unart, welche in der menschlichen Natur tief gewurzelt zu sein scheint, verwandt werden.

Es liegt etwas Rührendes und Seelenerhebendes in der Aufstellung eines aufrichtigen, von aller Falschheit und positiven Verstellung entfernten Charakters; da doch die Ehrlichkeit, eine blose Einfalt und Geradheit der Denkungsart, (vornehmlich wenn man ihr die Offenherzigkeit erlässt,) das Kleinste ist, was man zu einem guten Charakter nur immer fordern kann, und daher nicht abzusehen ist, worauf sich denn jene Bewunderung gründe, die wir einem solchen Gegenstande widmen; es müsste denn sein, dass die Aufrichtigkeit die Eigenschaft wäre, von der die menschliche Natur gerade am weitesten entfernt ist. Eine traurige Bemerkung! Indem eben durch jene alle übrige Eigenschaften, sofern sie auf Grundsätzen beruhen, allein einen innern wahren Werth haben können. Ein contemplativer Misanthrop, (der keinem Menschen Böses wünscht, wohl aber geneigt ist, von ihnen alles Böse zu glauben,) kann nur zweifelhaft sein, ob er die Menschen hassens-, oder ob er sie eher verachtungswürdig finden solle. Die Eigenschaften, um deren willen er sie für die erste Begegnung qualificirt zu sein urtheilen würde, sind die, durch welche sie vorsätzlich schaden. Diejenige Eigenschaft aber, welche sie ihm eher der letztern Abwürdigung auszusetzen scheint, könnte keine andere sein, als ein Hang, der an sich böse ist, ob er gleich Niemanden schadet: ein Hang zu demjenigen, was zu keiner Absicht als Mittel gebraucht werden soll; was also objectiv zu nichts gut ist. Das erstere Böse wäre wohl kein anderes, als das der Feindseligkeit (gelinder gesagt, Lieblosigkeit); das zweite kann kein anderes sein, als Lügenhaftigkeit (Falschheit, selbst ohne alle Absicht zu schaden). Die erste Neigung hat eine Absicht, deren Gebrauch doch in gewissen andern Beziehungen erlaubt und gut sein kann, z. B. die Feindseligkeit gegen unbesserliche Friedensstörer. Der zweite Hang aber ist der zum Gebrauch eines Mittels (der Lüge), das zu nichts gut ist, zu welcher Absicht es auch sei, weil es an sich selbst böse und verwerflich ist. In der Beschaffenheit des Menschen von der ersten Art ist Bosheit, womit

sich doch noch Tüchtigkeit zu guten Zwecken in gewissen äussern Verhältnissen verbinden lässt, und sie sündigt nur in den Mitteln, die doch auch nicht in aller Absicht verwerflich sind. Das Böse von der letztern Art ist Nichtswürdigkeit, wodurch dem Menschen aller Charakter abgesprochen wird. — Ich halte mich hier hauptsächlich an der tief im Verborgenen liegenden Unlauterkeit, da der Mensch sogar die innern Aussagen vor seinem eigenen Gewissen zu verfälschen weiss. Um desto weniger darf die äussere Betrugsneigung befremden; es müsste denn dieses sein, dass, obzwar ein Jeder von der Falschheit der Münze belehrt ist, mit der er Verkehr treibt, sie sich dennoch immer so gut im Umlaufe erhalten kann.

In Herrn de Luc Briefen über die Gebirge, die Geschichte der Erde und Menschen, erinnere ich mich folgendes Resultat seiner zum Theil anthropologischen Reise gelesen zu haben. Der menschenfreundliche Verfasser war mit der Voraussetzung der ursprünglichen Gutartigkeit unserer Gattung ausgegangen, und suchte die Bestätigung derselben da, wo städtische Ueppigkeit nicht solchen Einfluss haben kann, Gemüther zu verderben, in Gebirgen, von den schweizerischen an bis zum Harze; und nachdem sein Glaube an uneigennützig hülfleistende Neigung durch eine Erfahrung in den erstern etwas wankend geworden, so bringt er doch am Ende diese Schlussfolge heraus: dass der Mensch, was das Wohlwollen betrifft, gut genug sei, (kein Wunder! denn dieses beruht auf eingepflanzter Neigung, wovon Gott der Urheber ist;) wenn ihm nur nicht ein schlimmer Hang zur feinen Betrügerei beiwohnte, (welches auch nicht zu verwundern ist; denn diese abzuhalten, beruht auf dem Charakter, welchen der Mensch selber in sich bilden muss!) — Ein Resultat der Untersuchung, welches ein Jeder, auch ohne im Gebirge gereist zu sein, unter seinen Mitbürgern, ja noch näher, in seinem eigenen Busen hätte antreffen können.

IV.

Die Religion

innerhalb

der Grenzen der blosen Vernunft.

1793.

VORREDE
zur ersten Ausgabe vom Jahre 1793.

Die Moral, sofern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniss an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts Anderes abgeholfen werden kann; weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgibt. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft,) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug. — Denn da ihre Gesetze durch die blose Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit der darnach zu nehmenden Maximen, als oberster (selbst unbedingter) Bedingung aller Zwecke, verbinden; so bedarf sie überhaupt gar keines materialen Bestimmungsgrundes der freien Willkühr,* das ist keines

* Diejenigen, denen der blos formale Bestimmungsgrund (der Gesetzlichkeit) überhaupt, im Begriff der Pflicht zum Bestimmungsgrunde nicht genügen will, gestehen dann doch, dass dieser nicht in der auf eigenes Wohlbehagen gerichteten Selbstliebe angetroffen werden könne. Da bleiben aber alsdann nur zwei Bestimmungsgründe übrig, einer, der rational ist, nämlich eigene Vollkommenheit, und ein anderer, der empirisch ist, fremde Glückseligkeit. — Wenn sie nun unter der erstern nicht schon die moralische, die nur eine einzige sein kann, verstehen, (nämlich einen dem Gesetze unbedingt gehorchenden Willen,) wobei sie aber im Zirkel erklären würden; so müssten sie die Naturvollkommenheit des Menschen, sofern sie

Zwecks, weder um was Pflicht sei, zu erkennen, noch dazu, dass sie ausgeübt werde, anzutreiben; sondern sie kann gar wohl und soll, wenn es auf Pflicht ankömmt, von allen Zwecken abstrahiren. So bedarf es zum Beispiel, um zu wissen: ob ich vor Gericht in meinem Zeugnisse wahrhaft, oder bei Abforderung eines mir anvertrauten fremden Guts treu sein soll (oder auch kann), gar nicht der Nachfrage nach einem Zwecke, den ich mir bei meiner Erklärung zu bewirken etwa vorsetzen möchte; denn das ist gleichviel, was für einer es sei; vielmehr ist der, welcher, indem ihm sein Geständniss rechtmässig abgefordert wird, noch nöthig findet, sich nach irgend einem Zwecke umzusehen, hierin schon ein Nichtswürdiger.

Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, dass sie auf einen solchen Zweck eine nothwendige Beziehung habe,[1] nämlich nicht als auf den Grund, sondern als auf die nothwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäss genommen werden. — Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenngleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkühr und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muss aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welchen eine Willkühr, die sich keinen, weder objectiv noch subjectiv bestimmten Gegenstand, (den sie hat oder haben sollte,) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar wie sie, aber nicht wohin sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Gnüge thun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zwecks, sondern das Gesetz, welches

---

einer Erhöhung fähig ist, und deren es viel geben kann, (als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Körpers u. dgl.) meinen Dies ist aber jederzeit nur bedingter Weise gut, das ist, nur unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze, (welches allein unbedingt gebietet,) nicht widerstreite; also kann sie, zum Zwecke gemacht, nicht Princip der Pflichtbegriffe sein. Ebendasselbe gilt auch von dem auf Glückseligkeit anderer Menschen gerichteten Zwecke. Denn eine Handlung muss zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetze abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit Anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht, und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen.

[1] 1. Ausg.: „dass sie zu einem dergleichen in nothwendiger Beziehung stehe"

die formale Bedingung des Gebrauchs der Freiheit überhaupt enthält, ist ihr genug. Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme, und worauf wir, gesetzt auch, wir hätten dieses nicht völlig in unserer Gewalt, doch als auf einen Zweck unser Thun und Lassen richten könnten, um damit wenigstens zusammenzustimmen. So ist es zwar nur eine Idee von einem Objecte, welches die formale Bedingung aller Zwecke, wie wir sie haben sollen, (die Pflicht,) und zugleich alles damit zusammenstimmende Bedingte aller derjenigen Zwecke, die wir haben, (die jener ihrer Beobachtung angemessene Glückseligkeit,) zusammen vereinigt in sich enthält, das ist, die Idee eines höchsten Guts in der Welt, zu dessen Möglichkeit wir ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen müssen, das allein beide Elemente desselben vereinigen kann; aber diese Idee ist (praktisch betrachtet) doch nicht leer; weil sie unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unsern Thun und Lassen im Ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken, abhilft, welches sonst ein Hinderniss der moralischen Entschliessung sein würde. Aber, was hier das Vornehmste ist, diese Idee geht aus der Moral hervor, und ist nicht die Grundlage derselben, ein Zweck, welchen sich zu machen, schon sittliche Grundsätze voraussetzt. Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge, (wozu zusammenzustimmen, zwar die Zahl ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besondern Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft,) mache oder nicht; weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmässigkeit aus Freiheit mit Zweckmässigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objectiv praktische Realität verschafft werden kann. Setzt einen Menschen, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen lässt, (welches er schwerlich vermeiden kann,) welche Welt er wohl durch die praktische Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm blos die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, dass eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde, ob er sich gleich nach dieser Idee

selbst in Gefahr sieht, für seine Person an Glückseligkeit sehr einzubüssen, weil es möglich ist, dass er vielleicht der Forderung der letztern, welche die Vernunft zur Bedingung macht, nicht adäquat sein dürfte: mithin würde er dieses Urtheil ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genöthigt fühlen, wodurch der Mensch das in ihm moralisch gewirkte Bedürfniss beweist, zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg derselben, zu denken.

Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers ausser dem Menschen erweitert,* in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Welt-

* Der Satz: es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt, wenn er (als Glaubenssatz) blos aus der Moral hervorgehen soll, ist ein synthetischer *a priori*, der, ob er gleich nur in praktischer Beziehung angenommen wird, doch über den Begriff der Pflicht, den die Moral enthält, (und der keine Materie der Willkühr, sondern blos formale Gesetze derselben voraussetzt,) hinausgeht, und aus dieser also analytisch nicht entwickelt werden kann. W i e i s t a b e r e i n s o l c h e r S a t z *a priori* m ö g l i c h? Das Zusammenstimmen mit der blosen Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen ist zwar mit dem moralischen Begriffe von Pflicht überhaupt identisch, und sofern wäre der Satz, der diese Zusammenstimmung gebietet, analytisch. Aber die Annehmung seines Daseins sagt mehr, als die blose Möglichkeit eines solchen Gegenstandes. Den Schlüssel zur Auflösung dieser Aufgabe, soviel ich davon einzusehen glaube, kann ich hier nur anzeigen, ohne sie auszuführen

Z w e c k ist jederzeit der Gegenstand einer Z u n e i g u n g, das ist, einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung; sowie das G e s e t z, (das praktisch gebietet,) ein Gegenstand der A c h t u n g ist. Ein objectiver Zweck (d. i. derjenige, den wir haben sollen,) ist der, welcher uns von der blosen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält, ist der E n d z w e c k. Eigene Glückseligkeit ist der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen, (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: dass man ihn haben s o l l e,) und alle praktischen Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch, aber zugleich empirisch. Dass aber Jedermann sich das höchste, in der Welt mögliche Gut zum E n d z w e c k e machen solle, ist ein synthetischer praktischer Satz *a priori*, und zwar ein objectivpraktischer durch die reine Vernunft aufgegebener, weil er ein Satz ist, der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht, und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also analytisch nicht entwickelt werden kann. Diese nämlich gebieten schlechthin, es mag auch der Erfolg derselben sein, welcher er wolle, ja sie nöthigen sogar davon gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt, und machen dadurch die Pflicht zum Gegenstande der grössten Achtung, ohne uns

schöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.

Wenn die Moral an der Heiligkeit ihres Gesetzes einen Gegenstand der grössten Achtung erkennt, so stellt sie auf der Stufe der Religion an der höchsten, jene Gesetze vollziehenden Ursache einen Gegenstand der Anbetung vor, und erscheint in ihrer Majestät. Aber alles, auch

---

einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung derselben und die Triebfeder zur Erfüllung unserer Pflicht ausmachen müsste. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie, (wie sie sollten,) sich blos an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, dass sie ihre Pflicht thun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit vielleicht niemals zusammentreffen. Nun ist's aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines, (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen, um in diesem etwas aufzufinden, was zum Zweck für ihn dienen und auch die Reinigkeit der Absicht beweisen könnte, welcher in der Ausübung (*nexu effectivo*) zwar das Letzte, in der Vorstellung aber und der Absicht (*nexu finali*) das Erste ist. An diesem Zwecke nun, wenn er gleich durch die blose Vernunft ihm vorgelegt wird, sucht der Mensch etwas, was er lieben kann; das Gesetz also, was ihm blos Achtung einflösst, ob es zwar jenes als Bedürfniss nicht anerkennt, erweitert sich doch zum Behuf desselben zu Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe; das ist, der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird, und wodurch gleichwohl die praktische Vernunft sich über das letztere erweitert, welches dadurch möglich ist, dass jenes auf die Natureigenschaft des Menschen, sich zu allen Handlungen ausser dem Gesetz noch einen Zweck denken zu müssen, bezogen wird, (welche Eigenschaft desselben ihn zum Gegenstande der Erfahrung macht,) und ist, (gleichwie die theoretischen und dabei synthetischen Sätze *a priori*,) nur dadurch möglich, dass er das Princip *a priori* der Erkenntniss der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung überhaupt enthält, sofern diese, welche die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken darlegt, dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische Realität verschafft. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit, glücklich zu sein, zu bewirken, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion.

das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden. Was nur sofern wahrhaftig verehrt werden kann, als die Achtung dafür frei ist, wird genöthigt, sich nach solchen Formen zu bequemen, denen man nur durch Zwangsgesetze Ansehen verschaffen kann, und was sich von selbst der öffentlichen Kritik jedes Menschen blosstellt, das muss sich einer Kritik, die Gewalt hat, d. i. einer Censur unterwerfen.

Indessen, da das Gebot: gehorche der Obrigkeit! doch auch moralisch ist, und die Beobachtung desselben, wie die von allen Pflichten, zur Religion gezogen werden kann, so geziemt einer Abhandlung, welche dem bestimmten Begriffe der letztern gewidmet ist, selbst ein Beispiel dieses Gehorsams abzugeben, der aber nicht durch die Achtsamkeit blos auf das Gesetz einer einzigen Anordnung im Staat, und blind in Ansehung jeder andern, sondern nur durch vereinigte Achtung für alle vereinigt bewiesen werden kann. Nun kann der Bücher richtende Theolog entweder als ein solcher angestellt sein, der blos für das Heil der Seelen, oder auch als ein solcher, der zugleich für das Heil der Wissenschaften Sorge zu tragen hat; der erste Richter blos als Geistlicher, der zweite zugleich als Gelehrter. Dem letztern als Gliede einer öffentlichen Anstalt, der (unter dem Namen einer Universität) alle Wissenschaften zur Cultur und zur Verwahrung gegen Beeinträchtigungen anvertraut sind, liegt es ob, die Anmassungen des erstern auf die Bedingung einzuschränken, dass seine Censur keine Zerstörung im Felde der Wissenschaften anrichte, und wenn beide biblische Theologen sind, so wird dem letztern als Universitätsgliede von derjenigen Facultät, welcher diese Theologie abzuhandeln aufgetragen worden, die Obercensur zukommen; weil, was die erste Angelegenheit (das Heil der Seelen) betrifft, beide einerlei Auftrag haben; was aber die zweite (das Heil der Wissenschaften) anlangt, der Theolog als Universitätsgelehrter noch eine besondere Function zu verwalten hat. Geht man von dieser Regel ab, so muss es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich dass der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demüthigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen, und wie diejenigen Völker, die in sich selbst entweder nicht Vermögen, oder auch nicht Ernst genug finden, sich gegen besorgliche Angriffe zu vertheidigen, alles um sich her in Wüstenei

verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.[1]

[1] Zur Erläuterung dieser Stelle gehört ein von KANT selbst zu diesem Zwecke bestimmter Aufsatz, welchen er an BOROWSKI als „Beitrag zu dessen in Hinsicht auf KANT's Biographie gesammelten Materialien mitgetheilt hat" und welchen BOROWSKI (Darst. d. Leb. u. Charakt. I. KANT's S. 233) unter der Aufschrift: „KANT's Censurleiden" aus KANT's Handschrift hat abdrucken lassen. Er lautet, wie folgt:

„Der Aufsatz vom radicalen Bösen ward im Jahre 1792 mit dem ausdrücklichen Begehren an den Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift eingeschickt, dass, obgleich diese Monatsschrift damals in Jena gedruckt wurde, dennoch dieses Inserat der gewöhnlichen Censur in Berlin unterworfen werden sollte. Der Verfasser will durchaus auch nicht den Schein einmal haben, als ob er einen literarischen Schleichhandel gerne einschlüge und nur bei geflissentlicher Ausweichung der strengen Berlinischen Censur sogenannte kühne Meinungen äussere. Jene Abhandlung vom radicalen Bösen ward also dem Herrn etc. HILLMER vorgelegt und von ihm mit der Erklärung an den Herausgeber der Monatsschrift zurückgegeben: „dass sie gedruckt werden könnte, da doch nur tiefdenkende Gelehrte die Kant'schen Schriften lesen." So ward sie denn im Aprilstücke 1792 abgedruckt. Nun wurde die zweite Abhandlung von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen u. f. nach Berlin gesandt und es sollte mit dieser ebenderselbe Weg in Ansehung der Censur eingeschlagen werden. Der Herausgeber fügte sich dem Willen des Autors, gab ihm aber in einem Schreiben, Berlin den 18. Juni 1792, von dem unvermutheten widrigen Erfolge folgende Nachricht: „Ich habe es nie recht begreifen können, warum Sie, mein verehrtester Freund! durchaus auf die hiesige Censur drangen. Aber ich gehorchte Ihnen und schickte das Mandscript Herrn HILLMER. Dieser antwortete mir denn zu meinem nicht geringen Erstaunen: — — da es ganz in die biblische Theologie einschlage, habe er es, seiner Instruction gemäss, mit seinem Collegen, Herrn HERMES, gemeinschaftlich durchgelesen, und da dieser das Imprimatur verweigere, so träte er diesem bei. — Ich schrieb nun an Herrn HERMES und erhielt zur Antwort: „das Religionsedict sei seine Richtschnur; — weiter könne er sich nicht darüber erklären." — — Es muss wohl einen Jeden empören, dass ein HILLMER und HERMES sich anmassen wollen, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen KANT lesen solle oder nicht. Es ist dies so eben erst passirt. Ich weiss nun durchaus nicht, was weiter zu thun ist. Aber ich glaube es mir und den Wissenschaften in unserem Staate schuldig zu sein, etwas dagegen zu thun. Leben Sie recht wohl, wenn ein solcher Verfall unserer Literatur anders Ihnen keine unangenehme Stunde macht. BIESTER. Berlin, 18. Juni 1792." — Natürlich verdross diese Nachricht den Autor, indessen wollte er doch die zu dem ersterwähnten Aufsatze vom radicalen Bösen noch gehörigen drei Abhandlungen dem Publicum nicht vorenthalten. Sein erster Plan war, diese nach Göttingen an Dr. STAEUDLIN zu schicken und durch ihn sie der Göttingenschen theologischen Facultät vorlegen zu lassen. Nachher wollte er den Weg bei der theologischen Facultät in Halle einschlagen. Allein der Vorgang mit der Kritik aller Offenbarung, die FICHTE verfertigte und sein Verleger in Halle drucken

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die das anvertraute Gut einer andern Facultät ist. Diese, wenn sie nur innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft bleibt und zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel benutzt, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegirt ist, abändern zu wollen, muss volle Freiheit haben, sich so weit, als ihre Wissenschaft reicht, auszubreiten; und obgleich, wenn ausgemacht ist, dass der erste wirklich seine Grenze überschritten und in die biblische Theologie Eingriffe gethan habe, dem Theologen (blos als Geistlichen betrachtet) das Recht der Censur nicht bestritten werden kann, so kann doch, sobald jenes noch bezweifelt wird und also die Frage eintritt, ob jenes durch eine Schrift, oder einen andern öffentlichen Vortrag des Philosophen geschehen sei, nur dem biblischen Theologen, als Gliede seiner Facultät, die Obercensur zustehen, weil dieser auch das zweite Interesse des gemeinen Wesens, nämlich den Flor der Wissenschaften zu besorgen angewiesen und eben so gültig, als der erstere, angestellt worden ist.

Und zwar steht in solchem Falle dieser Facultät, nicht der philosophischen, die erste Censur zu; weil jene allein für gewisse Lehren privilegirt ist, diese aber mit den ihrigen ein offenes freies Verkehr treibt, daher nur jene darüber Beschwerde führen kann, dass ihrem ausschliesslichen Rechte Abbruch geschehe. Ein Zweifel wegen des Eingriffs aber ist, ungeachtet der Annäherung beider sämmtlicher Lehren zu einander und der Besorgniss des Ueberschreitens der Grenzen von Seiten

---

lassen wollte, welcher aber der dortige damalige Decan Dr. SCHULZE das Imprimatur verweigerte, veranlasste ihn, auch diesen muthmasslich vergeblichen Schritt nicht zu thun, obwohl er zu den Herren NIEMEYER und KNAPP und ihren erleuchteten Religionskenntnissen Zutrauen genug hatte. Ungern versetzte er die Theologen einer preussischen Universität mit der geistlichen Oberexaminationscommission in Spannung, aber da die Königsberg'sche theologische Facultät selbst nichts hievon befürchtete, so liess der Autor von dem Decan derselben die vier Aufsätze censiren und erhielt die Druckfreiheit des Werkes, das nun unter der Aufschrift: „Religion innerhalb den Grenzen der blosen Vernunft" bei NICOLOVIUS erschienen ist. Aus dieser Erzählung wird das, was in der Vorrede S. XIII u. f. vorkommt, Jedermann verständlich werden, dem ohne diesen Schlüssel durchaus undeutlich bleiben muss, was da, besonders S. XV von bücherrichtenden Theologen und von dem Unterschiede der Censur eines Geistlichen (Herrn HERMES) und eines Facultätstheologen ausführlich gesagt wird."

der philosophischen Theologie, leicht zu verhüten, wenn man nur erwägt, dass dieser Unfug nicht dadurch geschieht, dass der Philosoph von der biblischen Theologie etwas entlehnt, um es zu seiner Absicht zu brauchen; (denn die letztere wird selbst nicht in Abrede sein wollen, dass sie nicht Vieles, was ihr mit den Lehren der blosen Vernunft gemein ist, überdem auch Manches zur Geschichtskunde oder Sprachgelehrsamkeit und für deren Censur Gehöriges enthalte;) gesetzt auch, er brauche das, was er aus ihr borgt, in einer der blosen Vernunft angemessenen, der letztern aber vielleicht nicht gefälligen Bedeutung; sondern nur sofern er in diese etwas hineinträgt, und sie dadurch auf andere Zwecke richten will, als es dieser ihre Einrichtung verstattet. — So kann man z. B. nicht sagen, dass der Lehrer des Naturrechts, der manche classische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Codex der römischen entlehnt, in diese einen Eingriff thue, wenn er sich derselben, wie oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinn bedient, in welchem sie nach den Auslegern des letztern zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder gar Gerichtshöfe sollten sie auch so brauchen. Denn wäre das nicht zu seiner Befugniss gehörig, so könnte man auch umgekehrt den biblischen Theologen, oder den statutarischen Juristen beschuldigen, sie thäten unzählige Eingriffe in das Eigenthum der Philosophie, weil beide, da sie der Vernunft und, wo es Wissenschaft gilt, der Philosophie nicht entbehren können, aus ihr sehr oft, obzwar nur zu ihrem beiderseitigen Behuf, borgen müssen. Sollte es aber bei dem erstern darauf angesehen sein, mit der Vernunft in Religionsdingen, wo möglich, gar nichts zu schaffen zu haben, so kann man leicht voraussehen, auf wessen Seite der Verlust sein würde; denn eine Religion, die der Vernunft unbedenklich den Krieg ankündigt, wird es auf die Dauer gegen sie nicht aushalten. — Ich getraue mir sogar in Vorschlag zu bringen: ob es nicht wohlgethan sein würde, nach Vollendung der akademischen Unterweisung in der biblischen Theologie, jederzeit noch eine besondere Vorlesung über die reine philosophische Religionslehre, (die sich alles, auch die Bibel, zu Nutze macht,) nach einem Leitfaden, wie etwas dieses Buch, (oder auch ein anderes, wenn man ein besseres von derselben Art haben kann,) als zur vollständigen Ausrüstung des Candidaten erforderlich, zum Beschlusse hinzuzufügen. — Denn die Wissenschaften gewinnen lediglich durch die Absonderung, sofern jede vorerst für sich ein Ganzes ausmacht, und nur dann allererst mit ihnen der Versuch ange-

stellt wird, sie in Vereinigung zu betrachten. Da mag nun der biblische Theolog mit dem Philosophen einig sein, oder ihn widerlegen zu müssen glauben; wenn er ihn nur hört. Denn so kann er allein wider alle Schwierigkeiten, die ihm dieser machen dürfte, zum voraus bewaffnet sein. Aber diese zu verheimlichen, auch wohl als ungöttlich zu verrufen, ist ein armseliger Behelf, der nicht Stich hält; beide aber zu vermischen, und von Seiten des biblischen Theologen nur gelegentlich flüchtige Blicke darauf zu werfen, ist ein Mangel der Gründlichkeit, bei dem am Ende Niemand recht weiss, wie er mit der Religionslehre im Ganzen daran sei.

Von den folgenden vier Abhandlungen, in denen ich nun die Beziehung der Religion auf die menschliche, theils mit guten, theils bösen Anlagen behaftete Natur bemerklich zu machen, das Verhältniss des guten und bösen Princips, gleich als zweier für sich bestehender, auf den Menschen einfliessender, wirkenden Ursachen vorstelle, ist die erste schon in der Berlinischen Monatsschrift April 1792 eingerückt gewesen, konnte aber, wegen des genauen Zusammenhangs der Materien, von dieser Schrift, welche in den drei jetzt hinzukommenden die völlige Ausführung derselben enthält, nicht wegbleiben. — [1]

[1] In der ersten Ausgabe folgen hier noch die Worte: „Die auf den ersten Bogen von der meinigen abweichende Orthographie wird der Leser wegen der Verschiedenheit der Hände, die an der Abschrift gearbeitet haben, und der Kürze der Zeit, die mir zur Durchsicht übrig blieb, entschuldigen."

VORREDE
zur zweiten Ausgabe vom Jahre 1794.

In dieser ist, ausser den Druckfehlern und einigen wenigen verbesserten Ausdrücken, nichts geändert. Die neu hinzugekommenen Zusätze sind mit einem Kreuz (†) bezeichnet unter den Text gesetzt.[1]

Von dem Titel dieses Werks, (denn in Ansehung der unter demselben verborgenen Absicht sind auch Bedenken geäussert worden,) merke ich noch an. Da Offenbarung doch auch reine Vernunftreligion in sich wenigstens begreifen kann, aber nicht umgekehrt diese das Historische der ersteren, so werde ich jene als eine weitere Sphäre des Glaubens, welche die letztere, als eine engere, in sich beschliesst, (nicht als zwei ausser einander befindliche, sondern als concentrische Kreise,) betrachten können, innerhalb deren letzterem der Philosoph sich als reiner Vernunftlehrer (aus blosen Principien *a priori*) halten, hiebei also von aller Erfahrung abstrahiren muss. Aus diesem Standpunkte kann ich nun auch den zweiten Versuch machen, nämlich von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen, und indem ich von der reinen Vernunftreligion, (sofern sie ein für sich bestehendes System ausmacht,) abstrahire, die Offenbarung, als historisches System, an moralische Begriffe blos fragmentarisch halten und sehen, ob dieses nicht zu demselben reinen Vernunftsystem der Religion zurück-

---

[1] Diese Bezeichnung war in dem Abdrucke der 2. Ausg. grösstentheils unterlassen worden; daher sich dort am Ende des Buches unter der Ueberschrift: *Emendanda* ein, aber auch nicht ganz vollständiges Verzeichniss der Zusätze zur 2. Ausg. findet. Der Gleichförmigkeit wegen ist hier für sämmtliche Zusätze KANT's das Sternchen (*) beibehalten; an den betreffenden Stellen sind die Zusätze zur 2. Ausg. ausdrücklich als solche bezeichnet worden.

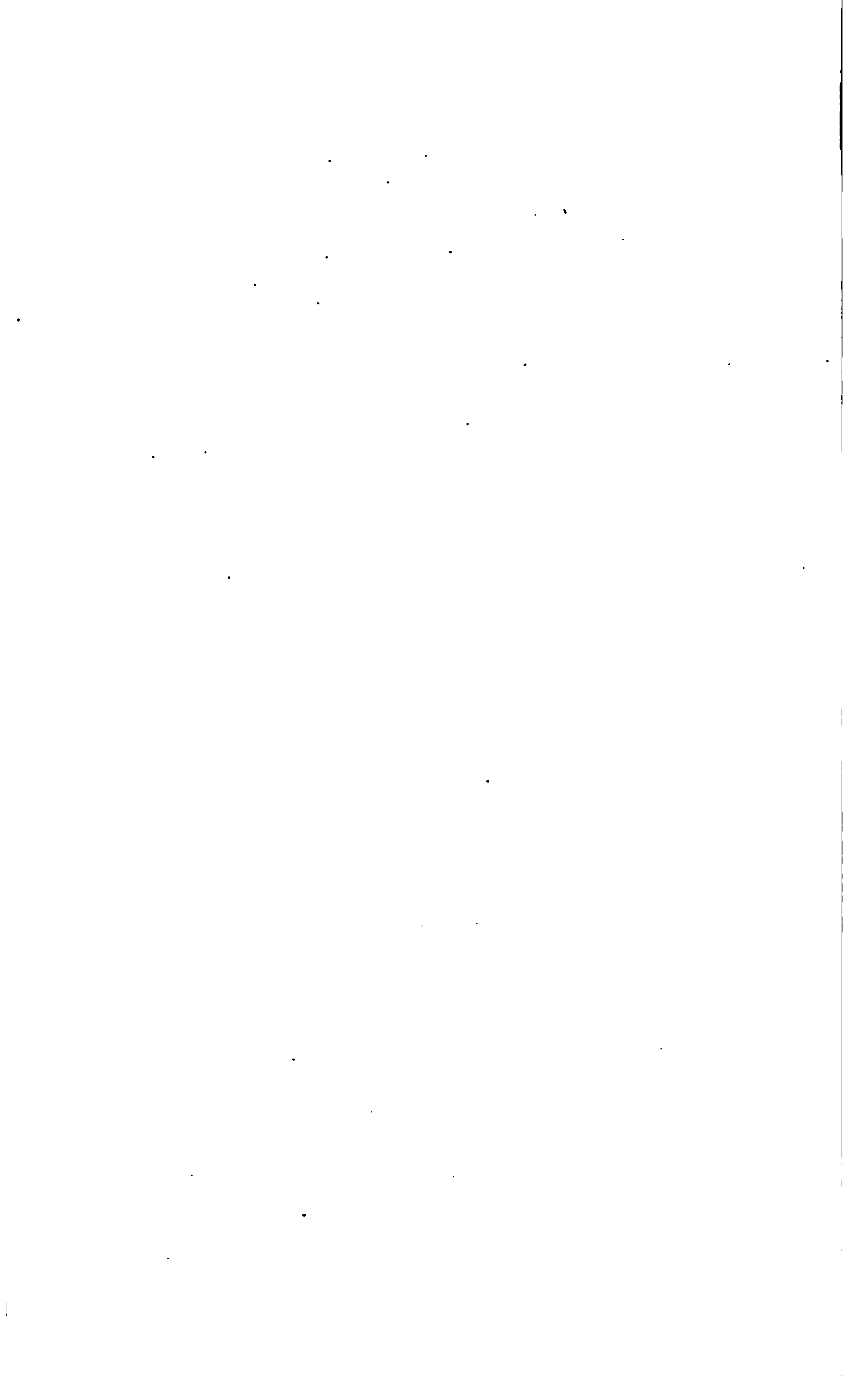
führe, welches zwar nicht in theoretischer Absicht, (wozu auch die technisch-praktische, der Unterweisungsmethode, als einer **Kunstlehre**, gezählt werden muss,) aber doch in moralisch-praktischer Absicht selbstständig und für eigentliche Religion, die, als Vernunftbegriff *a priori*, (der nach Weglassung alles Empirischen übrig bleibt,) nur in dieser Beziehung stattfindet, hinreichend sei. Wenn dies zutrifft, so wird man sagen können, dass zwischen Vernunft und Schrift nicht blos Verträglichkeit, sondern auch Einigkeit anzutreffen sei, so dass, wer der einen (unter Leitung der moralischen Begriffe) folgt, nicht ermangeln wird, auch mit der anderen zusammenzutreffen. Träfe es sich nicht so, so würde man entweder zwei Religionen in einer Person haben, welches ungereimt ist, oder eine **Religion** und einen **Cultus**, in welchem Fall, da letzterer nicht, (so wie Religion,) Zweck an sich selbst ist, sondern nur als Mittel einen Werth hat, beide oft müssten zusammengeschüttelt werden, um sich auf kurze Zeit zu verbinden, alsbald aber wie Oel und Wasser sich wieder von einander scheiden, und das Reinmoralische (die Vernunftreligion) oben auf müssten schwimmen lassen.

Dass diese Vereinigung oder der Versuch derselben ein dem philosophischen Religionsforscher mit vollem Recht gebührendes Geschäft und nicht Eingriff in die ausschliesslichen Rechte des biblischen Theologen sei, habe ich in der ersten Vorrede angemerkt. Seitdem habe ich diese Behauptung in der Moral des seligen Michaelis, (erster Theil, S. 5—11,) eines in beiden Fächern wohl bewanderten Mannes, angeführt und durch sein ganzes Werk ausgeübt gefunden, ohne dass die höhere Facultät darin etwas ihren Rechten Präjudicirliches angetroffen hätte.

Auf die Urtheile würdiger, genannter und ungenannter Männer über diese Schrift habe ich in dieser zweiten Auflage, da sie (wie alles auswärtige Literarische) in unseren Gegenden sehr spät einlaufen, nicht Bedacht nehmen können, wie ich wohl gewünscht hätte, vornehmlich in Ansehung der *Annotationes quaedam theologicae etc.* des berühmten Herrn D. Storr in Tübingen, der sie mit seinem gewohnten Scharfsinn, zugleich auch mit einem den grössten Dank verdienenden Fleisse und Billigkeit in Prüfung genommen hat, welche zu erwiedern ich zwar Vorhabens bin, es aber zu versprechen, der Beschwerden wegen, die das Alter vornehmlich der Bearbeitung abstracter Ideen entgegensetzt, mir nicht getraue. — Eine Beurtheilung, nämlich die in den **Greifswalder** Neuen kritischen Nachrichten 29. Stück, kann ich ebenso

kurz abfertigen, als es der Recensent mit der Schrift selbst gethan hat. Denn sie ist seinem Urtheile nach nichts Anderes, als Beantwortung der mir von mir selbst vorgelegten Frage: „wie ist das kirchliche System der Dogmatik in seinen Begriffen und Lehrsätzen nach reiner (theoretischer und praktischer) Vernunft möglich?“ — „Dieser Versuch gehe also überall diejenigen nicht an, die sein (KANT's) System so wenig kennen und verstehen, als sie dieses zu kennen verlangen und für sie also als nicht existirend anzusehen sei.“ — Hierauf antworte ich: es bedarf, um diese Schrift ihrem wesentlichen Inhalte nach zu verstehen, nur der gemeinen Moral, ohne sich auf die Kritik der praktischen Vernunft, noch weniger aber der theoretischen einzulassen, und wenn z. B. die Tugend, als Fertigkeit in pflichtmässigen Handlungen (ihrer Legalität nach) *virtus phaenomenon*, dieselbe aber, als standhafte Gesinnung solcher Handlungen aus Pflicht (ihrer Moralität wegen) *virtus noumenon* genannt wird, so sind diese Ausdrücke nur der Schule wegen gebraucht, die Sache selbst aber in der populärsten Kinderunterweisung oder Predigt, wenngleich mit anderen Worten, enthalten und leicht verständlich. Wenn man das Letztere nur von den zur Religionslehre gezählten Geheimnissen von der göttlichen Natur rühmen könnte, die, als ob sie ganz populär wären, in die Katechismen gebracht werden, späterhin aber allererst in moralische Begriffe verwandelt werden müssen, wenn sie für Jedermann verständlich werden sollen!

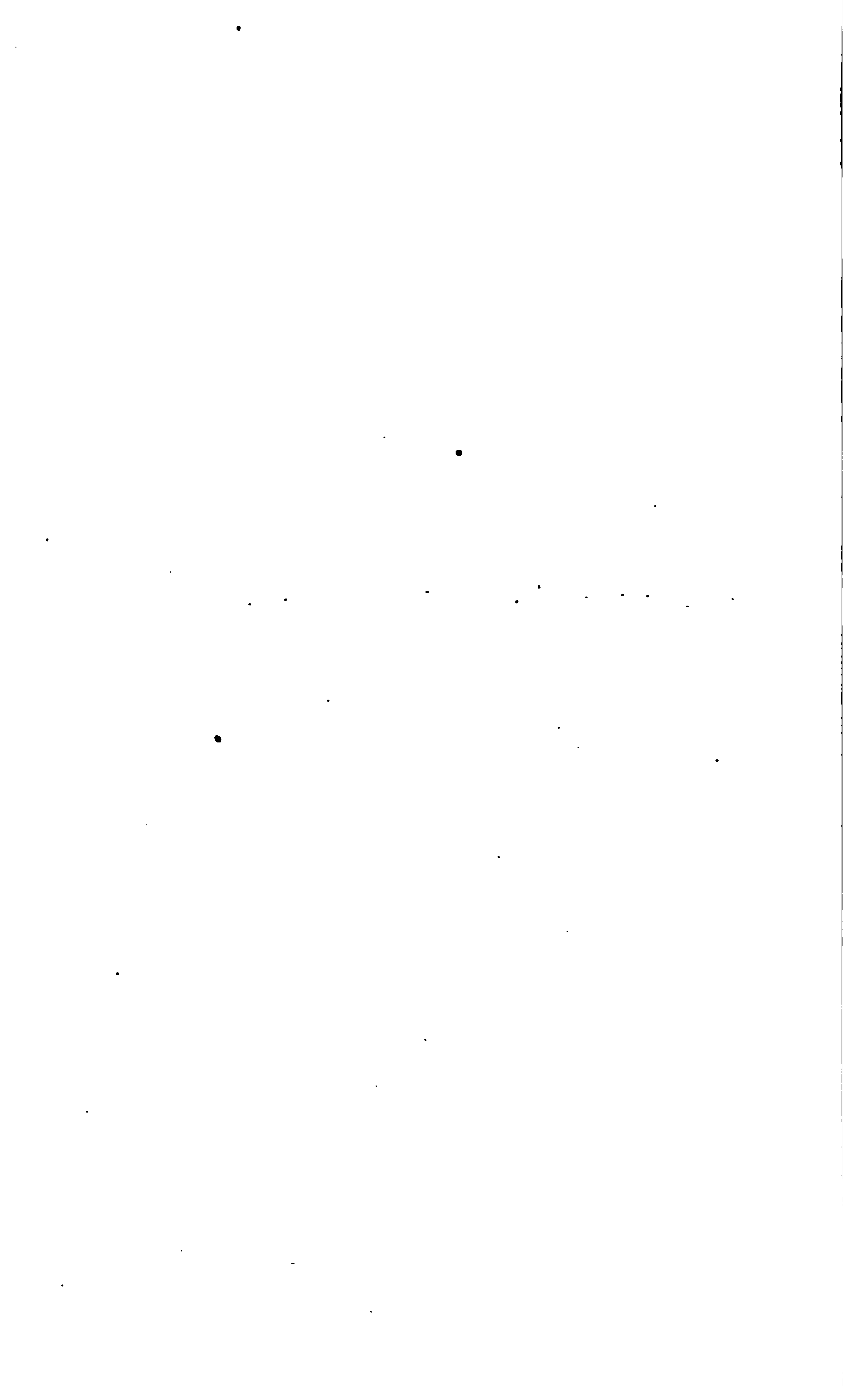
Königsberg, den 26. Januar 1794.



Der

philosophischen Religionslehre

erstes Stück.



Erstes Stück.

Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten:

oder

über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

Dass die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradiese, oder von einem noch glücklichern, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall ins Böse, (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging,) zum Aergern mit accelerirtem Falle eilen;* so dass wir jetzt, (dieses Jetzt aber ist so alt, als die Geschichte,) in der letzten Zeit leben, der jüngste Tag und der Welt Untergang vor der Thür ist, und in einigen Gegenden von Hindostan der Weltrichter und Zerstörer Ruttren, (sonst auch Siba oder Siwen genannt,) schon als der jetzt machthabende Gott verehrt wird, nachdem der Welterhalter Wischnu, seines Amts, das er vom Weltschöpfer Brama übernahm, müde, es schon seit Jahrhunderten niedergelegt hat.

Neuer, aber weit weniger ausgebreitet, ist die entgegengesetzte heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen Platz gefunden hat: dass die Welt

---

* Aetas parentum, pejor avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem HORAT.

gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich, (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigstens die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei. Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen, (nicht von der Civilisirung) die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie; sondern es ist vermuthlich blos eine gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von SENECA bis zu ROUSSEAU, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. Hiezu kömmt noch: dass, da man doch den Menschen von Natur, (d. i. wie er gewöhnlich geboren wird,) als dem Körper nach gesund annehmen muss, keine Ursache sei, ihn nicht auch der Seele nach ebensowohl von Natur für gesund und gut anzunehmen. Diese sittliche Anlage zum Guten in uns auszubilden, sei uns also die Natur selbst beförderlich. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat,* sagt SENECA.

Weil es aber doch wohl geschehen sein könnte, dass man sich in beider angeblichen Erfahrung geirrt hätte; so ist die Frage: ob nicht ein Mittleres wenigstens möglich sei, nämlich dass der Mensch in seiner Gattung weder gut noch böse, oder allenfalls auch eines sowohl, als das andere, zum Theil gut, zum Theil böse sein könne? — Man nennt aber einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, dass sie auf böse Maximen in ihm schliessen lassen. Nun kann man zwar gesetzwidrige Handlungen durch Erfahrung bemerken, auch, (wenigstens an sich selbst,) dass sie mit Bewusstsein gesetzwidrig sind; aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, dass der Thäter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen. Also müsste sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewusstsein bösen Handlung *a priori* auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subject allgemein liegenden Grund aller besondern moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schliessen lassen, um einen Menschen böse zu nennen.

Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrucke Natur stosse, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten mora-

lisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde; so ist zu merken, dass hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. Dieser subjective Grund muss aber immer wiederum selbst ein Actus der Freiheit sein, (denn sonst könnte der Gebrauch oder Missbrauch der Willkühr des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden, und das Gute oder Böse in ihm nicht moralisch heissen.) Mithin kann in keinem die Willkühr durch Neigung bestimmenden Objecte, in keinem Naturtriebe, sondern nur in einer Regel, die die Willkühr sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime der Grund des Bösen liegen. Von dieser muss nun nicht weiter gefragt werden können, was der subjective Grund ihrer Annehmung, und nicht vielmehr der entgegengesetzten Maxime, im Menschen sei. Denn wenn dieser Grund zuletzt selbst keine Maxime mehr, sondern ein bloser Naturtrieb wäre; so würde der Gebrauch der Freiheit ganz auf Bestimmung durch Naturursachen zurückgeführt werden können; welches ihr aber widerspricht. Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund* der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, dass er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt.

Wir werden also von einem dieser Charaktere (der Unterscheidung des Menschen von andern möglichen vernünftigen Wesen) sagen: er ist ihm angeboren; und doch dabei uns immer bescheiden, dass nicht die Natur die Schuld derselben, (wenn er böse ist,) oder das Verdienst, (wenn er gut ist,) trage, sondern dass der Mensch selbst Urheber des-

* Dass der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: dass, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben, (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe,) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muss; und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkühr angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.

selben sei. Weil aber der erste Grund der Annehmung unserer Maximen, der selbst immer wiederum in der freien Willkühr liegen muss, kein Factum sein kann, das in der Erfahrung gegeben werden könnte; so heisst das Gute oder Böse im Menschen, (als der subjective erste Grund der Annehmung dieser oder jener Maxime, in Ansehung des moralischen Gesetzes,) blos in dem Sinne angeboren, als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit (in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück) zum Grunde gelegt wird, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird; nicht, dass die Geburt eben die Ursache davon sei.

Anmerkung.

Dem Streite beider oben aufgestellten Hypothesen liegt ein disjunctiver Satz zum Grunde: der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut, oder sittlich böse. Es fällt aber Jedermann leicht bei, zu fragen: ob es auch mit dieser Disjunction seine Richtigkeit habe, und ob nicht Jemand behaupten könne: der Mensch sei von Natur keines von beiden; ein Anderer aber: er sei beides zugleich, nämlich in einigen Stücken gut, in andern böse. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen.

Es liegt aber der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralischen Mitteldinge, weder in Handlungen (*adiaphora*), noch in menschlichen Charakteren, so lange es möglich ist, einzuräumen; weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind, (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der That aber Lob ist,) Rigoristen; und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen. Diese sind also entweder Latitudinarier der Neutralität und mögen Indifferentisten; oder der Coalition und können Synkretisten genannt werden.*

---

* Wenn das Gute $= a$ ist, so ist sein contradictorisch Entgegengesetztes das Nichtgute. Dieses ist nun die Folge entweder eines blosen Mangels eines Grundes des Guten $= 0$, oder eines positiven Grundes des Widerspiels desselben $= -a$. Im letztern Falle kann das Nichtgute auch das positive Böse heissen. (In Ansehung des Vergnügens und Schmerzens gibt es ein dergleichen Mittleres, so dass das Vergnügen $= a$, der Schmerz $= -a$, und der Zustand, worin keines von beiden angetroffen wird.

Die Beantwortung der gedachten Frage nach der rigoristischen Entscheidungsart* gründet sich auf der für die Moral wichtigen Bemer-

die Gleichgültigkeit $=0$ ist.) Wäre nun das moralische Gesetz in uns keine Triebfeder der Willkühr; so würde Moralischgut (Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetze) $=a$, Nichtgut $=0$, dieses aber die blose Folge vom Mangel einer moralischen Triebfeder $=a \times 0$ sein. Nun ist es aber in uns Triebfeder $=a$; folglich ist der Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit demselben ($=0$) nur als Folge von einer realiter entgegengesetzten Bestimmung der Willkühr, d. i. einer Widerstrebung derselben $=-a$, d. i. nur durch eine böse Willkühr möglich; und zwischen einer bösen und guten Gesinnung, (innerem Princip der Maximen,) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muss, gibt es also nichts Mittleres. Eine moralisch-gleichgültige Handlung (*adiaphoron morale*) würde eine blos aus Naturgesetzen erfolgende Handlung sein, die also aufs sittliche Gesetz, als Gesetz der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder Gebot, noch Verbot, noch auch Erlaubniss (gesetzliche Befugniss) stattfindet, oder nöthig ist.[1]

* [2] Herr Prof. SCHILLER missbilligt in seiner mit Meisterhand verfassten Abhandlung (Thalia 1793, 3. Stück) über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Principien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren; wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. — Ich gestehe gern, dass ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flösst Ehrfurcht ein, (nicht Scheu, welche zurückstösst, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet,) welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt, ein Gefühl des Erhabenen unser eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreisst, als alles Schöne. — Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen. — Fragt

[1] „Eine moralisch-gleichgültige Handlung ..... nöthig ist." Zusatz der 2. Ausgabe.

[2] Diese Anmerkung ist Zusatz d. 2. Ausg.

kung: die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, dass sie durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat, (es sich zur allgemeinen Regel gemacht hat, nach der er sich verhalten will;) so allein kann eine Triebfeder, welche sie auch sei, mit der absoluten Spontaneität der Willkühr (der Freiheit) zusammen bestehen. Allein das moralische Gesetz ist für sich selbst im Urtheile der Vernunft Triebfeder, und wer es zu seiner Maxime macht, ist moralisch gut. Wenn nun das Gesetz Jemandes Willkühr, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung, doch nicht bestimmt, so muss eine ihm entgegengesetzte Triebfeder auf die Willkühr desselben Einfluss haben; und da dieses vermöge der Voraussetzung nur dadurch geschehen kann, dass der Mensch diese, (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetze) in seine Maxime aufnimmt, (in welchem Falle er ein böser Mensch ist,) so ist seine Gesinnung in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals indifferent (niemals keines von beiden, weder gut, noch böse).

Er kann aber auch nicht in einigen Stücken sittlich gut, in andern zugleich böse sein. Denn ist er in einem gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse sein, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht überhaupt nur ein einziges und allgemein ist, die auf dasselbe bezogene Maxime allgemein, zugleich aber nur eine besondere Maxime sein; welches sich widerspricht. *

man nun, welcherlei ist die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend, muthig, mithin fröhlich, oder ängstlich-gebeugt und niedergeschlagen? so ist kaum eine Antwort nöthig. Die letztere sklavische Gemüthsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Hass des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht, (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Aechtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstossen zu haben,) sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen besteht, der durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemüthsstimmung bewirken muss, ohne welche man nie gewiss ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenommen zu haben.

* Die alten Moralphilosophen, die so ziemlich alles erschöpften, was über die Tugend gesagt werden kann, haben obige zwei Fragen auch nicht unberührt gelassen Die erste drückten sie so aus: ob die Tugend erlernt werden müsse, (der Mensch also

Die eine oder die andere Gesinnung als angeborne Beschaffenheit von Natur haben, bedeutet hier auch nicht, dass sie von dem Menschen, der sie hegt, gar nicht erworben, d. i. er nicht Urheber sei; sondern, dass sie nur nicht in der Zeit erworben sei, (dass er eines oder das andere von Jugend auf sei immerdar.) Die Gesinnung, d. i. der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen kann nur eine einzige sein, und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit. Sie selbst aber muss auch durch freie Willkühr angenommen worden sein, denn sonst könnte sie nicht zugerechnet werden. Von dieser Annehmung kann nicht wieder der subjective Grund, oder die Ursache, erkannt werden, (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist; weil sonst wiederum eine Maxime angeführt werden müsste, in welche diese Gesinnung aufgenommen worden, die eben so wiederum ihren Grund haben muss.) Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkühr ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkühr, die ihr, (ob sie gleich in der That in der Freiheit gegründet ist,) von Natur zukömmt. Dass wir aber unter dem Menschen, von dem wir sagen, er sei von Natur gut oder böse, nicht den einzelnen[1] verstehen, (da alsdann einer als von Natur gut, der andere als böse angenommen werden könnte,) sondern die ganze Gattung zu verstehen befugt sind, kann nur weiterhin bewiesen werden, wenn es sich in der anthropologischen Nachforschung zeigt, dass die Gründe, die uns berechtigen, einem Menschen einen von beiden Charakteren als angeboren beizulegen, so beschaffen sind, dass kein Grund ist, einen Menschen davon auszunehmen, und er also von der Gattung gelte.

---

von Natur gegen sie und das Laster indifferent sei.) Die zweite war: ob es mehr, als eine Tugend gebe, (mithin es nicht etwa stattfinde, dass der Mensch in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei.) Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit verneint, und das mit Recht; denn sie betrachteten die Tugend an sich in der Idee der Vernunft, (wie der Mensch sein soll.) Wenn man dieses moralische Wesen aber, den Menschen in der Erscheinung, d. i. wie ihn uns die Erfahrung kennen lässt, sittlich beurtheilen will; so kann man beide angeführte Fragen bejahend beantworten; denn da wird er nicht auf der Wage der reinen Vernunft (vor einem göttlichen Gerichte), sondern nach empirischem Maassstabe (von einem menschlichen Richter) beurtheilt. Wovon in der Folge noch gehandelt werden wird.

[1] 1. Ausg.: „jeden einzelnen“.

I.

Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur.

Wir können sie, in Beziehung auf ihren Zweck, füglich auf drei Klassen, als Elemente der Bestimmung des Menschen, bringen:

1) Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;
2) Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen;
3) Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens.*

1. Die Anlage für die Thierheit im Menschen kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und blos mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Sie ist dreifach: erstlich, zur Erhaltung seiner selbst; zweitens, zur Fortpflanzung seiner Art, durch den Trieb zum Geschlecht, und zur Erhaltung dessen, was durch Vermischung mit demselben erzeugt wird; drittens, zur Gemeinschaft mit andern Menschen, d. i. der Trieb zur Gesellschaft. — Auf sie können allerlei Laster gepfropft werden, (die

---

* Man kann diese nicht, als schon in dem Begriff der vorigen enthalten, sondern man muss sie nothwendig als eine besondere Anlage betrachten. Denn es folgt daraus, dass ein Wesen Vernunft hat, gar nicht, dass diese ein Vermögen enthalte, die Willkühr unbedingt, durch die blose Vorstellung der Qualification ihrer Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung, zu bestimmen, und also für sich selbst praktisch zu sein; wenigstens so viel wir einsehen können. Das allervernünftigste Weltwesen könnte doch immer gewisser Triebfedern, die ihm von Objecten der Neigung herkommen, bedürfen, um seine Willkühr zu bestimmen; hiezu aber die vernünftigste Ueberlegung, sowohl was die grösste Summe der Triebfedern, als auch die Mittel, den dadurch bestimmten Zweck zu erreichen, betrifft, anwenden, ohne auch nur die Möglichkeit von so etwas, als das moralische schlechthin gebietende Gesetz ist, welches sich selbst, und zwar als höchste Triebfeder ankündigt, zu ahnen. Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkühr anschwatzen; und doch ist dieses Gesetz das einzige, was uns der Unabhängigkeit unserer Willkühr von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern (unserer Freiheit) und hiemit zugleich der Zurechnungsfähigkeit aller Handlungen bewusst macht.

aber nicht aus jener Anlage, als Wurzel, von selbst entspriessen.) Sie können Laster der Rohigkeit der Natur heissen, und werden in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzwecke viehische Laster: der Völlerei, der Wollust, und der wilden Gesetzlosigkeit (im Verhältnisse zu andern Menschen) genannt.

2. Die Anlagen für die **Menschheit** können auf den allgemeinen Titel der zwar physischen, aber doch vergleichenden Selbstliebe, (wozu Vernunft erfordert wird,) gebracht werden; sich nämlich nur in Vergleichung mit Andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung Anderer *einen* Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich blos den der Gleichheit: keinem über sich Ueberlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniss verbunden, dass Andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben. — Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei können die grössten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepfropft werden; die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel von selbst entspriessen; sondern, bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhassten Ueberlegenheit über uns, Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen; da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers, (der an sich die Wechselliebe nicht ausschliesst,) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigung gepfropft werden, können daher auch Laster der Cultur heissen; und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit, (da sie alsdann blos die Idee eines Maximum des Bösen sind, welches die Menschheit übersteigt,) z. B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w. teuflische Laster genannt.

3. Die Anlage für die **Persönlichkeit** ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkühr. Die Empfänglichkeit der blosen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl, welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkühr ist. Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, dass die freie Willkühr es in seine Maxime aufnimmt, so ist Beschaffenheit einer solchen Willkühr der gute Charakter; welcher, wie überhaupt jeder Charakter der freien Willkühr,

etwas ist, das nur erworben werden kann, zu dessen Möglichkeit aber dennoch eine Anlage in unserer Natur vorhanden sein muss, worauf schlechterdings nichts Böses gepfropft werden kann. Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellectuell betrachtet). Aber dass wir diese Achtung zur Triebfeder in unsere Maximen aufnehmen, der subjective Grund hiezu scheint ein Zusatz zur Persönlichkeit zu sein, und daher den Namen einer Anlage zum Behuf derselben zu verdienen.

Wenn wir die genannten drei Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, dass die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d. i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel habe. Alle diese Anlagen im Menschen sind nicht allein (negativ) gut, (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze,) sondern sind auch Anlagen zum Guten, (sie befördern die Befolgung desselben.) Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch kann die zwei ersteren zwar zweckwidrig brauchen, aber keine derselben vertilgen. Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. Sie sind ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehören; zufällig aber, wenn das Wesen auch ohne dieselben an sich möglich wäre. Noch ist zu merken, dass hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

II.

Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur.

Unter einem Hange (*propensio*) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung, (habituellen Begierde, *concupiscentia*.[1]) sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.* Er unterscheidet

[1] „*concupiscentia*" Zusatz der 2. Ausg.

* Hang ist eigentlich nur die Prädisposition zum Begehren eines Genusses, der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu

sich darin von einer Anlage, dass er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf, sondern auch, (wenn er gut ist,) als erworben, oder, (wenn er böse ist,) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden kann. — Es ist aber hier nur vom Hange zum eigentlich d. i. zum Moralisch-Bösen die Rede; welches, da es nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maximen beurtheilt werden kann, in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muss, und, wenn dieser Hang als allgemein zum Menschen, (also als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden wird. — Man kann noch hinzusetzen, dass die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, das gute oder böse Herz genannt werde.

Man kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken. Erstlich, ist es die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur: zweitens, der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen, (selbst wenn es in guter Absicht und unter Maximen des Guten geschähe,) d. i. die Unlauterkeit; drittens, der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit der menschlichen Natur oder des menschlichen Herzens.

Erstlich, die Gebrechlichkeit *(fragilitas)* der menschlichen Natur ist selbst in der Klage eines Apostels ausgedrückt: Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt, d. i. ich nehme das Gute (das Gesetz) in die Maxime meiner Willkühr auf, aber dieses, welches objectiv

---

hervorbringt. So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen; denn obgleich viele von ihnen den Rausch gar nicht kennen, und also auch gar keine Begierde zu Dingen haben, die ihn bewirken, so darf man sie solche doch nur einmal versuchen lassen, um eine kaum vertilgbare Begierde dazu bei ihnen hervorzubringen. — Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der Instinct, welcher ein gefühltes Bedürfniss ist, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat, (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht.) Von der Neigung an ist endlich noch eine Stufe des Begehrungsvermögens die Leidenschaft, (nicht der Affect, denn dieser gehört zum Gefühl der Lust und Unlust,) welche eine Neigung ist, die die Herrschaft über sich selbst ausschliesst. [1]

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

in der Idee *(in thesi)* eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjectiv *(in hypothesi)*, wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere (in Vergleichung mit der Neigung).

Zweitens, die Unlauterkeit *(impuritas, improbitas)* des menschlichen Herzens besteht darin, dass die Maxime dem Objecte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat; sondern mehrentheils, (vielleicht jederzeit) noch andere Triebfedern ausser derselben bedarf, um dadurch die Willkühr zu dem, was Pflicht fordert, zu bestimmen. Mit andern Worten, dass pflichtmässige Handlungen nicht rein aus Pflicht gethan werden.

Drittens, die Bösartigkeit *(vitiositas, pravitas)*, oder wenn man lieber will, die Verderbtheit *(corruptio)* des menschlichen Herzens, ist der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch die Verkehrtheit *(perversitas)* des menschlichen Herzens heissen, weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfedern einer freien Willkühr umkehrt, und obzwar damit noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel, (was die moralische Gesinnung betrifft,) verderbt, und der Mensch darum als böse bezeichnet.

Man wird bemerken, dass der Hang zum Bösen hier am Menschen, auch dem besten, (den Handlungen nach) aufgestellt wird, welches auch geschehen muss, wenn die Allgemeinheit des Hanges zum Bösen unter Menschen, oder, welches hier dasselbe bedeutet, dass er mit der menschlichen Natur verwebt sei, bewiesen werden soll.

Es ist aber zwischen einem Menschen von guten Sitten *(bene moratus)* und einem sittlich guten Menschen *(moraliter bonus)*, was die Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetz betrifft, kein Unterschied, (wenigstens darf keiner sein;) nur dass sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder haben. Man kann von dem erstern sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach, (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet;) vom zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach, (der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, dass dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei.) Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Den-

kungsart nach). Denn wenn andre Triebfedern nöthig sind, die Willkühr zu **gesetzmässigen** Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst, (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinct, dergleichen das Mitleiden ist,) so ist es blos zufällig, dass diese mit dem Gesetze übereinstimmen; denn sie könnten ebensowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Werth der Person geschätzt werden muss, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse.

Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder physisch, d. i. er gehört zur Willkühr des Menschen als Naturwesens; oder er ist moralisch, d. i. zur Willkühr desselben als moralischen Wesens gehörig. — Im ersteren Sinne gibt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muss aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang, (der auf sinnliche Antriebe gegründet ist,) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch. Also kann ein Hang zum Bösen nur dem moralischen Vermögen der Willkühr ankleben. Nun ist aber nichts sittlich- (d, i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene **That** ist. Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der **vor jeder That vorhergeht**, mithin selbst noch nicht That ist; da denn in dem Begriffe eines blosen Hanges zum Bösen ein Widerspruch sein würde, wenn dieser Ausdruck nicht etwa in zweierlei verschiedener Bedeutung, die sich beide doch mit dem Begriffe der Freiheit vereinigen lassen, genommen werden könnte. Es kann aber der Ausdruck von einer That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäss ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung *(peccatum originarium)*, und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach demselben widerstreitet und Laster *(peccatum derivativum)* genannt wird; und die erste Verschuldung bleibt, wenngleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetz selber bestehen,) vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligible That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar; diese sensibel, empirisch, in der Zeit gegeben *(factum phaenomenon)*. Die erste heisst nun

vornehmlich in Vergleichung mit der zweiten ein bloser Hang, und angeboren, weil er nicht ausgerottet werden kann, (als wozu die oberste Maxime die des Guten sein müsste, welche aber in jenem Hange selbst als böse angenommen wird;) vornehmlich aber, weil wir davon: warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, ebensowenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört. — Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund der Nehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht, was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.

III.

Der Mensch ist von Natur böse.

Vitiis nemo sine nascitur. HORAT.

Der Satz: der Mensch ist böse, kann nach dem Obigen nichts Anderes sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewusst, und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist von Natur böse, heisst soviel, als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe, (dem eines Menschen überhaupt,) könne gefolgert werden, (denn alsdann wäre sie nothwendig,) sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden, oder man kann es, als subjectiv nothwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen. Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen muss; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammenreimen will, wenn nicht der subjective oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wodurch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbstverschuldet sein muss, ihn selbst

ein radicales, angebornes, (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.

Dass nun ein solcher verderbter[1] Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen. Will man sie aus demjenigen Zustande, in welchem manche Philosophen die natürliche Gutartigkeit der menschlichen Natur vorzüglich anzutreffen hofften, nämlich aus dem sogenannten Naturstande; so darf man nur die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und die nie aufhörenden in den weiten Wüsten des nordwestlichen Amerika, (die Capt. HEARNE anführt,) wo sogar kein Mensch den mindesten Vortheil davon hat,* mit jener Hypothese vergleichen, und man hat Laster der Rohigkeit, mehr, als nöthig ist, um von dieser Meinung abzugehen. Ist man aber für die Meinung gestimmt, dass sich die menschliche Natur im gesitteten Zustand, (worin sich ihre Anlagen vollständiger entwickeln können,) besser erkennen lasse, so wird man eine lange melancholische Litanei von Anklagen der Menschheit anhören müssen; von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so dass die Mässigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird; von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohlthäter jederzeit gefasst sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zulässt, „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns

[1] 1. Ausg. „verdorbener“

*[2] Wie der immerwährende Krieg zwischen den Arathavescau- und den Hundsrippen-Indianern keine andere Absicht, als blos das Todtschlagen hat. Kriegstapferkeit ist die höchste Tugend der Wilden, in ihrer Meinung. Auch im gesitteten Zustande ist sie ein Gegenstand der Bewunderung und ein Grund der vorzüglichen Achtung, die derjenige Stand fordert, bei dem diese das einzige Verdienst ist; und dieses nicht ohne Grund in der Vernunft. Denn dass der Mensch etwas haben und sich zum Zweck machen könne, was er noch höher schätzt, als sein Leben (die Ehre), wobei er allem Eigennutze entsagt, beweist doch eine gewisse Erhabenheit in seiner Anlage. Aber man sieht doch an der Behaglichkeit, womit die Sieger ihre Grossthaten (des Zusammenhauens, Niederstossens ohne Verschonen u. dgl.) preisen, dass blos ihre Ueberlegenheit und die Zerstörung, welche sie bewirken konnten, ohne einen andern Zweck, das sei, worauf sie sich eigentlich etwas zu Gute thun.

[2] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

nicht ganz missfällt"; und von vielen andern unter dem Tugendscheine noch verborgenen, geschweige derjenigen Laster, die ihrer gar nicht hehl haben, weil uns der schon gut heisst, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist; und er wird an den Lastern der Cultur und Civilisirung, (den kränkendsten unter allen,) genug haben, um sein Auge lieber vom Betragen der Menschen abzuwenden, damit er sich nicht selbst ein anderes Laster, nämlich den Menschenhass, zuziehe. Ist er aber damit noch nicht zufrieden, so darf er nur den aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzten, nämlich den äussern Völkerzustand in Betrachtung ziehen, da civilisirte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes, (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie daraus zu gehen; und er wird dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechende und doch nie abzulegende Grundsätze der grossen Gesellschaften, Staaten genannt,* gewahr werden, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch, (welches arg ist,) keine bessern, die sich mit der menschlichen Natur vereinigen liessen, vorschlagen können; so dass der philosophische Chiliasmus, der auf den Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten Friedens hofft, ebenso, wie der theologische, der auf des ganzen Menschengeschlechts vollendete moralische Besserung harret, als Schwärmerei allgemein verlacht wird.

*[1] Wenn man dieser ihre Geschichte blos als das Phänomen der uns grossentheils verborgenen inneren Anlagen der Menschheit ansieht, so kann man einen gewissen maschinenmässigen Gang der Natur, nach Zwecken, die nicht ihre (der Völker) Zwecke, sondern Zwecke der Natur sind, gewahr werden. Ein jeder Staat strebt, solange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrössern, und also zur Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr, (was die Folge derselben ist,) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müsste. Allein dieses Ungeheuer, (in welchem die Gesetze allmählig ihre Kraft verlieren,) nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löset sich endlich von selbst auf und theilt sich durch Aufruhr und Zwiespalt in viele kleinere Staaten, die, anstatt zu einem Staatenverein (Republik freier verbündeter Völker) zu streben, wiederum ihrerseits jeder dasselbe Spiel von Neuem anfangen, um den Krieg (diese Geisel des menschlichen Geschlechts) ja nicht aufhören zu lassen, der, ob er gleich nicht so unheilbar böse ist, als das Grab der allgemeinen Alleinherrschaft (oder auch ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen,) doch, wie ein Alter sagte, mehr böse Menschen macht, als er deren wegnimmt.

[1] Diese Anm. ist Zus. der 2. Ausg.

Der Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeiniglich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden. Denn nicht allein, dass diese keine gerade Beziehung aufs Böse haben, (vielmehr zu dem, was die moralische Gesinnung in ihrer Kraft beweisen kann, zur Tugend die Gelegenheit geben;) so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten, (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben,) wohl aber den Hang zum Bösen, der, indem er die Moralität des Subjects betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muss zugerechnet werden können; ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkühr, wegen welcher man sagen muss, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. — Der Grund dieses Bösen kann auch 2) nicht in einer Verderbniss der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesetzt werden; gleich als ob diese das Ansehen des Gesetzes selbst in sich vertilgen und die Verbindlichkeit aus demselben ableugnen könne; denn das ist unmöglich. Sich als ein frei handelndes Wesen, und doch von dem, einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre so viel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken, (denn die Bestimmung nach Naturgesetzen fällt der Freiheit halber weg;) welches sich widerspricht. — Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem blos thierischen; eine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft, (ein schlechthin böser Wille,) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder, (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkühr nicht bestimmt werden,) erhoben und so das Subject zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. — Keines von Beiden aber ist auf den Menschen anwendbar.

Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkühr gegen das Gesetz, dargethan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben und den Grund dieses Widerstreits; sondern diese, weil sie eine Beziehung der freien Willkühr, (also einer solchen, deren Begriff nicht empirisch ist,) auf das moralische Gesetz als Triebfeder, (wo-

von der Begriff gleichfalls rein intellectuell ist,) betrifft, muss aus dem Begriffe des Bösen, sofern es nach Gesetzen der Freiheit (der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit) möglich ist, *a priori* erkannt werden. Folgendes ist die Entwickelung des Begriffs.

Der Mensch (selbst der ärgste) thut, in welchen Maximen es auch sei, auf das moralische Gesetz nicht gleichsam rebellischer Weise (mit Aufkündigung des Gehorsams) Verzicht. Dieses dringt sich ihm vielmehr, kraft seiner moralischen Anlage, unwiderstehlich auf; und wenn keine andere Triebfeder dagegen wirkte, so würde er es auch als hinreichenden Bewegungsgrund der Willkühr in seine oberste Maxime aufnehmen, d. i. er würde moralisch gut sein. Er hängt aber doch auch, vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage, an den Triebfedern der Sinnlichkeit, und nimmt sie (nach dem subjectiven Princip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz, (welches er doch in sich hat,) zu kehren; so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicher Weise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde; so würde er, wenn der Unterschied der Maximen blos auf den Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen), nämlich, ob das Gesetz oder der Sinnenantrieb eine solche abgeben, ankäme, moralisch gut und böse zugleich sein; welches sich (nach der Einleitung) widerspricht. Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maximen aufnimmt, (nicht in dieser ihrer Materie,) sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch, (auch der beste) nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt; das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt; da er aber inne wird, dass eines neben dem anderen nicht bestehen kann, sondern eines dem andern, als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfedern der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte.

Bei dieser Umkehrung der Triebfedern durch seine Maxime, wider die sittliche Ordnung, können die Handlungen dennoch wohl so gesetzmässig ausfallen, als ob sie aus ächten Grundsätzen entsprungen wären; wenn die Vernunft die Einheit der Maximen überhaupt, welche dem moralischen Gesetze eigen ist, blos dazu braucht, um in die Triebfedern der Neigung, unter dem Namen Glückseligkeit, Einheit der Maximen, die ihnen sonst nicht zukommen kann, hineinzubringen, (z. B. dass die Wahrhaftigkeit, wenn man sie zum Grundsatze annähme, uns der Aengstlichkeit überhebt, unseren Lügen die Uebereinstimmung zu erhalten und uns nicht in den Schlangenwindungen derselben selbst zu verwickeln;) da dann der empirische Charakter gut, der intelligible aber immer noch böse ist.

Wenn nun ein Hang dazu in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber, weil er am Ende doch in einer freien Willkühr gesucht werden muss, mithin zugerechnet werden kann, ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann; gleichwohl aber muss er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird.

Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives Princip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen, (denn die ist teuflisch,) sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches nun, der Folge wegen, auch ein böses Herz heisst, zu nennen. Dieses kann mit einem im Allgemeinen guten Willen zusammen bestehen; und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zu Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein, mit der Unlauterkeit verbunden, die Triebfedern (selbst gut beabsichtigter Handlungen) nicht nach moralischer Richtschnur von einander abzusondern, und daher zuletzt, wenn es hoch kömmt, nur auf die Gemässheit derselben mit dem Gesetz, und nicht auf die Ableitung von demselben, d. i. auf dieses, als die alleinige Triebfeder zu sehen. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine gesetzwidrige Handlung und

ein Hang dazu, d. i. das Laster entspringt; so ist die Denkungsart, sich die Abwesenheit desselben schon für Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, (da hiebei auf die Triebfeder in der Maxime gar nicht, sondern nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach gesehen wird,) selbst schon eine radicale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen.

Diese angeborne Schuld *(reatus)*, welche so genannt wird, weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äussert, wahrnehmen lässt, und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muss und daher zugerechnet werden kann, kann in ihren zwei ersteren Stufen (der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit) als unvorsätzlich *(culpa)*, in der dritten aber als vorsätzliche Schuld *(dolus)* beurtheilt werden; und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens *(dolus malus)*, sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten. Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rathe gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie Andere behaftet sehen; ohne doch nachzuforschen, ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können,) davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung Anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heissen verdient; und liegt in dem radicalen Bösen der menschlichen Natur, welches, (indem es die moralische Urtheilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zunung innerlich und äusserlich ganz ungewiss macht,) den faulen

Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln.

Ein Mitglied des englischen Parlaments stiess in der Hitze die Behauptung aus: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt.“ Wenn dieses wahr ist, (welches dann ein Jeder bei sich ausmachen mag;) wenn es überall keine Tugend gibt, für die nicht ein Grad der Versuchung gefunden werden kann, der vermögend ist, sie zu stürzen; wenn, ob der böse oder gute Geist uns für seine Partei gewinne, es nur darauf ankömmt, wer das Meiste bietet und die promptesste Zahlung leistet: so möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: „es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder, — es ist Keiner, der Gutes thue (nach dem Geiste des Gesetzes), auch nicht Einer.“ *

IV.

Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur.

Ursprung (der erste) ist die Abstammung einer Wirkung von ihrer ersten, d. i. derjenigen Ursache, welche nicht wiederum Wirkung einer andern Ursache von derselben Art ist. Er kann entweder als Vernunft- oder als Zeitursprung in Betrachtung gezogen werden. In der ersten Bedeutung wird blos das Dasein der Wirkung betrachtet; in der zweiten das Geschehen derselben, mithin sie als Begebenheit

* Von diesem Verdammungsurtheile der moralisch richtenden Vernunft ist der eigentliche Beweis nicht in diesem, sondern im vorigen Abschnitte enthalten; dieser enthält nur die Bestätigung desselben durch Erfahrung, welche aber nie die Wurzel des Bösen, in der obersten Maxime der freien Willkühr in Beziehung aufs Gesetz, aufdecken kann, die als intelligible That vor aller Erfahrung vorhergeht. — Hieraus, d. i. aus der Einheit der obersten Maxime, bei der Einheit des Gesetzes, worauf sie sich bezieht, lässt sich auch einsehen: warum der reinen intellectuellen Beurtheilung des Menschen der Grundsatz der Ausschliessung des Mittleren zwischen Gut und Böse zum Grunde liegen müsse; indessen dass der empirischen Beurtheilung aus sensibler That (dem wirklichen Thun und Lassen) der Grundsatz untergelegt werden kann: dass es ein Mittleres zwischen diesen Extremen gebe, einerseits ein Negatives der Indifferenz, vor aller Ausbildung, anderseits ein Positives der Mischung, theils gut, theils böse zu sein. Aber die letztere ist nur Beurtheilung der Moralität des Menschen in der Erscheinung, und ist der ersteren im Endurtheile unterworfen.

auf ihre Ursache in der Zeit bezogen. Wenn die Wirkung auf eine Ursache, die mit ihr doch nach Freiheitsgesetzen verbunden ist, bezogen wird, wie das mit dem moralisch Bösen der Fall ist; so wird die Bestimmung der Wilkühr zu ihrer Hervorbringung nicht als mit ihrem Bestimmungsgrunde in der Zeit, sondern blos in der Vernunftvorstellung verbunden gedacht, und kann nicht von irgend einem vorhergehenden Zustande abgeleitet werden; welches dagegen allemal geschehen muss, wenn die böse Handlung als Begebenheit in der Welt auf ihre Naturursache bezogen wird. Von den freien Handlungen, als solchen, den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist also ein Widerspruch; mithin auch von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, sofern sie als zufällig betrachtet wird, weil diese den Grund des Gebrauchs der Freiheit bedeutet, welcher, (so wie der Bestimmungsgrund der freien Willkühr überhaupt) lediglich in Vernunftvorstellungen gesucht werden muss.

Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen; denn man kann vom Moralisch-Bösen eben das sagen, was der Dichter vom Guten sagt: — *genus et proavos et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.** — Noch ist zu merken: dass, wenn wir dem

* Die drei sogenannten oberen Facultäten (auf hohen Schulen) würden, jede nach ihrer Art, sich diese Vererbung verständlich machen: nämlich entweder als Erbkrankheit, oder Erbschuld, oder Erbsünde. 1) Die medicinische Facultät würde sich das erbliche Böse etwa wie den Bandwurm vorstellen, von welchem wirklich einige Naturkündiger der Meinung sind, dass, da er sonst weder in einem Elemente ausser uns, noch (von derselben Art) in irgend einem andern Thiere angetroffen wird, er schon in den ersten Eltern gewesen sein müsse. 2) Die Juristenfacultät würde es als die rechtliche Folge der Antretung einer, uns von diesen hinterlassenen, aber mit einem schweren Verbrechen belasteten Erbschaft ansehen. (denn geboren werden ist nichts Anderes, als den Gebrauch der Güter der Erde, sofern sie zu unserer Fortdauer unentbehrlich sind, erwerben.) Wir müssen also Zahlung leisten (büssen), und werden am Ende doch (durch den Tod) aus diesem Besitze geworfen. Wie recht ist von Rechtswegen! 3) Die theologische Facultät würde dieses Böse als persönliche Theilnehmung unserer ersten Eltern an dem Abfall eines verworfenen Aufrührers ansehen; entweder dass wir, (obzwar jetzt dessen unbewusst) damals selbst mitgewirkt haben, oder nur jetzt, unter seiner (als Fürsten dieser Welt) Herrschaft geboren, uns die Güter derselben mehr, als den Oberbefehl

Ursprunge des Bösen nachforschen, wir anfänglich noch nicht den Hang dazu (als *peccatum in potentia*) in Anschlag bringen, sondern nur das wirkliche Böse gegebener Handlungen, nach seiner innern Möglichkeit und dem, was zur Ausübung derselben in der Willkühr zusammenkommen muss, in Betrachtung ziehen.

Eine jede böse Handlung muss, wenn man den Vernunfturspruung derselben sucht, so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie gerathen wäre. Denn wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder ausser ihm anzutreffen seien; so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkühr beurtheilt werden. Er sollte sie unterlassen haben, in welchen Zeitumständen und Verbindungen er auch immer gewesen sein mag; denn durch keine Ursache in der Welt kann er aufhören, ein frei handelndes Wesen zu sein. Man sagt zwar mit Recht: dem Menschen werden auch die aus seinen ehemaligen freien, aber gesetzwidrigen Handlungen entspringenden Folgen zugerechnet; dadurch aber will man nur sagen: man habe nicht nöthig, sich auf diese Ausflucht einzulassen, und auszumachen, ob die letztern frei sein mögen, oder nicht, weil schon in der geständlich freien Handlung, die ihre Ursache war, hinreichender Grund der Zurechnung vorhanden ist. Wenn aber Jemand bis zu einer unmittelbar bevorstehenden freien Handlung auch noch so böse gewesen wäre (bis zur Gewohnheit als anderer Natur); so ist es nicht allein seine Pflicht gewesen, besser zu sein, sondern es ist jetzt noch seine Pflicht, sich zu bessern; er muss es also auch können, und ist, wenn er es nicht thut, der Zurechnung in dem Augenblicke der Handlung eben so fähig und unterworfen, als ob er, mit der natürlichen Anlage zum Guten, (die von der Freiheit unzertrennlich ist,) begabt, aus dem Stande der Unschuld zum Bösen übergeschritten wäre. — Wir können also nicht nach dem Zeitursprunge, sondern müssen blos nach dem Vernunftursprunge dieser That fragen, um darnach den Hang, d. i. den subjectiven allgemeinen Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unsere Maxime, wenn ein solcher ist, zu bestimmen und wo möglich zu erklären.

Hiemit stimmt nun die Vorstellungsart, deren sich die Schrift be-

des himmlischen Gebieters gefallen lassen, und nicht Treue genug besitzen, uns davon loszureissen, dafür aber künftig auch sein Loos mit ihm theilen müssen.

dient, den Ursprung des Bösen als einen Anfang desselben in der Menschengattung zu schildern, ganz wohl zusammen; indem sie ihn in einer Geschichte vorstellig macht, wo, was der Natur der Sache nach, (ohne auf Zeitbestimmung Rücksicht zu nehmen,) als das Erste gedacht werden muss, als ein solches der Zeit nach erscheint. Nach ihr fängt das Böse nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zu demselben an, weil sonst der Anfang desselben nicht aus der Freiheit entspringen würde; sondern von der Sünde, (worunter die Uebertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird;) der Zustand des Menschen aber, vor allem Hange zum Bösen, heisst der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen, als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muss, als Verbot voraus (1 Mose II, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder, (die allein unbedingt gut ist, wobei auch weiter kein Bedenken stattfindet,) gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch nach anderen Triebfedern um (III, 6), die nur bedingter Weise, (nämlich sofern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht,) gut sein können, und machte es sich, wenn man die Handlung als mit Bewusstsein aus Freiheit entspringend denkt, zur Maxime, dem Gesetze der Pflicht nicht aus Pflicht, sondern auch allenfalls aus Rücksicht auf andere Absichten zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem blos (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herabzuvernünfteln,* woraus dann endlich das Uebergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen und so gesündigt ward (III, 6). *Mutato nomine de te fabula narratur.* Dass wir es täglich eben so machen, mithin „in Adam Alle gesündigt haben" und noch sündigen, ist aus dem Obigen klar; nur dass bei uns schon ein angeborner Hang zur Uebertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, sondern Unschuld, der Zeit nach, vorausgesetzt wird, mithin die

* Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch, als für sich hinreichender Triebfeder, in seiner Maxime das Uebergewicht über alle andere Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt, und der Hang dazu inere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen (III, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Antheils) den Urheber des Bösen, (der in uns selbst liegt,) den Lügner von Anfang nennt, und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisirt.

Uebertretung bei diesem ein Sündenfall heisst; statt dass sie bei uns, als aus der schon angebornen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend, vorgestellt wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir uns auf die Erklärung des Bösen seinem Zeitanfange nach einlassen wollen, wie bei jeder vorsätzlichen Uebertretung die Ursachen in einer vorigen Zeit unseres Lebens bis zurück in diejenige, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war, mithin bis zu einem Hange (als natürliche Grundlage) zum Bösen, welcher darum angeboren heisst, die Quelle des Bösen verfolgen müssten; welches bei dem ersten Menschen, der schon mit völligem Vermögen seines Vernunftgebrauchs vorgestellt wird, nicht nöthig, auch nicht thunlich ist; weil sonst jene Grundlage (der böse Hang) gar anerschaffen gewesen sein müsste; daher seine Sünde unmittelbar, als aus der Unschuld erzeugt, aufgeführt wird. — Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen; so unvermeidlich dieser auch ist, wenn wir ihr zufälliges Dasein erklären wollen, (daher ihn auch die Schrift, dieser unserer Schwäche gemäss, so vorstellig gemacht haben mag.)

Der Vernunfturspruug aber dieser Verstimmung unserer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich, weil er selbst uns zugerechnet werden muss, folglich jener oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime erfordern würde. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, (nicht den blosen Schranken unserer Natur,) entspringen können; und doch ist die ursprüngliche Anlage, (die auch kein Anderer, als der Mensch selbst verderben konnte, wenn diese Corruption ihm soll zugerechnet werden,) eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne. — Diese Unbegreiflichkeit, zusammt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung*

* Das hier Gesagte muss nicht dafür angesehen werden, als ob es Schriftauslegung sein solle, welche ausserhalb den Grenzen der Befugniss der blosen Vernunft liegt. Man kann sich über die Art erklären, wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zu Nutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen; wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine un-

dadurch aus, dass sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener[1] Bestimmung voranschickt; wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich, (denn woher bei jenem Geiste das Böse?) der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus, (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatze mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt, und so dem ersteren, der bei einem verderbten Herzen doch immer noch einen guten Willen hat, Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten, von dem er abgewichen ist, übrig gelassen wird.

Allgemeine Anmerkung.[2]

Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft.

Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkühr sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moralisch gut noch böse sein. Wenn es heisst: er ist gut geschaffen, so kann das nichts mehr bedeuten als: er ist zum Guten erschaffen und die ursprüngliche Anlage im Menschen ist gut; der Mensch ist es selber dadurch noch nicht, sondern nachdem er die Triebfedern, die diese Anlage enthält, in seine Maxime aufnimmt, oder nicht, (welches seiner freien Wahl gänzlich überlassen sein muss,) macht er, dass er gut oder böse wird.

---

fruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntniss sein würde. Man muss nicht ohne Noth über etwas und das historische Ansehen desselben streiten, was, ob es so oder anders verstanden werde, nichts dazu beiträgt, ein besserer Mensch zu werden, wenn, was dazu beitragen kann, auch ohne historischen Beweis erkannt wird, und gar ohne ihn erkannt werden muss. Das historische Erkenntniss, welches keine innere für Jedermann gültige Beziehung hierauf hat, gehört unter die Adiaphora, mit denen es Jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.

[1] 1. Ausg.: „erhabnerer".

[2] Diese „allgemeine Anmerkung" ist in der 1. Ausg. mit der Zahl V bezeichnet

Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muss sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen, (welches nichts Geringes ist,) d. i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, dass ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.

Wie es nun möglich sei, dass ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen? Da aber doch nach dem vorher abgelegten Geständnisse ein ursprünglich (der Anlage nach) guter Baum arge Früchte hervorgebracht hat* und der Verfall vom Guten ins Böse, (wenn man wohl bedenkt, dass dieses aus der Freiheit entspringt,) nicht begreiflicher ist, als das Wiederaufstehen aus dem Bösen zum Guten; so kann die Möglichkeit des letztern nicht bestritten werden. Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. — Freilich muss hiebei vorausgesetzt werden, dass ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben, nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiss nicht die Selbstliebe**

* Der der Anlage nach gute Baum ist es noch nicht der That nach; denn wäre er es, so könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; nur wenn der Mensch die für das moralische Gesetz in ihn gelegte Triebfeder in seine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Mensch, (der Baum schlechthin ein guter Baum) genannt.

** Worte, die einen zwiefachen ganz verschiedenen Sinn annehmen können, halten öfters die Ueberzeugung aus den klärsten Gründen lange Zeit auf. Wie Liebe überhaupt, so kann auch Selbstliebe in die des Wohlwollens und des Wohlgefallens (*benevolentiae et complacentiae*) eingetheilt werden, und beide müssen, (wie sich von selbst versteht,) vernünftig sein. Die erste in seine Maxime aufnehmen ist natürlich, (denn wer wird nicht wollen, dass es ihm jederzeit wohl ergehe?) Sie ist aber sofern vernünftig, als theils in Ansehung des Zwecks nur dasjenige, was mit dem grössten und dauerhaftesten Wohlergehen zusammen bestehen kann, theils zu jedem dieser Bestandstücke der Glückseligkeit die tauglichsten Mittel gewählt werden. Die Vernunft vertritt hier nur die Stelle einer Dienerin der natürlichen Neigung; die Maxime aber, die man deshalb annimmt, hat gar keine Beziehung auf Moralität. Wird sie aber zum unbedingten Princip der Willkühr gemacht, so ist sie die Quelle eines unabsehlich grossen Widerstreits gegen die Sittlichkeit. — Eine vernünf-

sein kann; die, als Princip aller unserer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist.

Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns, ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das Letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur die Herstellung der Reinigkeit desselben, als obersten Grundes aller unserer Maximen, nach welcher dasselbe nicht blos mit andern Triebfedern verbunden, oder wohl gar diesen (den Neigungen) als Bedingungen untergeordnet,

---

tige Liebe des **Wohlgefallens an sich selbst** kann nun entweder so verstanden werden, dass wir uns in jenen schon genannten, auf Befriedigung der Naturneigung abzweckenden Maximen, (sofern jener Zweck durch Befolgung derselben erreicht wird,) wohlgefallen; und da ist sie mit der Liebe des Wohlwollens gegen sich selbst einerlei; man gefällt sich selbst, wie ein Kaufmann, dem seine Handlungsspeculationen gut einschlagen, und der sich wegen der dabei genommenen Maximen seiner guten Einsicht erfreut. Allein die Maxime der Selbstliebe des **unbedingten**, (nicht von Gewinn oder Verlust als den Folgen der Handlung abhängenden) **Wohlgefallens** an sich selbst würde das innere Princip einer, allein unter der Bedingung der Unterordnung unserer Maximen unter das moralische Gesetz uns möglichen Zufriedenheit sein. Kein Mensch, dem die Moralität nicht gleichgültig ist, kann an sich ein Wohlgefallen haben, ja gar ohne ein bitteres Missfallen an sich selbst sein, der sich solcher Maximen bewusst ist, die mit dem moralischen Gesetze in ihm nicht übereinstimmen. Man könnte diese die **Vernunftliebe** seiner selbst nennen, welche alle Vermischung anderer Ursachen der Zufriedenheit aus den Folgen seiner Handlungen (unter dem Namen einer dadurch sich zu verschaffenden Glückseligkeit) mit den Triebfedern der Willkühr verhindert. Da nun das Letztere die unbedingte Achtung fürs Gesetz bezeichnet, warum will man durch den Ausdruck einer **vernünftigen**, aber nur unter der letzteren Bedingung **moralischen Selbstliebe** sich das deutliche Verstehen des Princips unnöthiger Weise erschweren, indem man sich im Zirkel herumdreht? (denn man kann sich nur auf moralische Art selbst lieben; soferne man sich seiner Maxime bewusst ist, die Achtung fürs Gesetz zur höchsten Triebfeder seiner Willkühr zu machen.) Glückseligkeit ist, unserer Natur nach, für uns, als von Gegenständen der Sinnlichkeit abhängige Wesen, das Erste und das, was wir unbedingt begehren. Ebendieselbe ist unserer Natur nach, (wenn man überhaupt das, was uns angeboren ist, so nennen will,) als mit Vernunft und Freiheit begabter Wesen, bei weitem nicht das Erste, noch auch unbedingt ein Gegenstand unserer Maximen; sondern dieses ist die **Würdigkeit glücklich zu sein**, d. i. die Uebereinstimmung aller unserer Maximen mit dem moralischen Gesetze. Dass diese nun objectiv die Bedingung sei, unter welcher der Wunsch der ersteren allein mit der gesetzgebenden Vernunft zusammenstimmen kann, darin besteht alle sittliche Vorschrift; und in der Gesinnung, auch so bedingt zu wünschen, die sittliche Denkungsart

sondern in seiner ganzen Reinigkeit als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkühr in dieselbe aufgenommen werden soll. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht; wodurch der Mensch, der diese Reinigkeit in seine Maxime aufnimmt, obzwar darum noch nicht selbst heilig, (denn zwischen der Maxime und der That ist noch ein grosser Zwischenraum,) dennoch auf dem Wege dazu ist, sich ihr im unendlichen Fortschritt zu nähern. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heisst auch Tugend, der Legalität nach, als ihrem empirischen Charakter *(virtus phaenomenon)*. Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmässiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkühr hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben, und heisst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmählige Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig; sondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt; obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmässige z. B. kehrt zur Mässigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbes willen u. s. w. zurück. Alle nach dem gepriesenen Princip der Glückseligkeit. Dass aber Jemand nicht blos ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter *(virtus noumenon)* werde, welcher,[1] wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst, das kann nicht durch allmählige Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen, (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mos. I, 2) und Aenderung des Herzens werden.

---

[1] 1. Ausg: „Um aber nicht blos ein gesetzlich ..... *(virtus noumenon)* zu werden, welcher“.

Wenn der Mensch aber im Grunde seiner Maximen verderbt ist, wie ist es möglich, dass er durch eigene Kräfte diese Revolution zu Stande bringe und von selbst ein guter Mensch werde? Und doch gebietet die Pflicht es zu sein, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Dieses ist nicht anders zu vereinigen, als dass die Revolution für die Denkungsart, die allmählige Reform aber für die Sinnesart, (welche jener Hindernisse entgegenstellt,) nothwendig und daher auch dem Menschen möglich sein muss. Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschliessung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht); so ist er sofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch: d. i. er kann hoffen, dass er bei einer solchen Reinigkeit des Princips, welches er sich zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, und der Festigkeit desselben, sich auf dem guten, (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren befinde. Dies ist für denjenigen, der den intelligiblen Grund des Herzens (aller Maximen der Willkühr) durchschauet, für den also diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, d. i. für Gott so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch sein; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmählige Reform des Hanges zum Bösen, als verkehrter Denkungsart, anzusehen.

Hieraus folgt, dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen müsse; ob man zwar gewöhnlicher Weise anders verfährt, und wider Laster einzeln kämpft, die allgemeine Wurzel derselben aber unberührt lässt. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch des Eindrucks einer desto grösseren Achtung für eine pflichtmässige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluss haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich

allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch, dass man das Beispiel selbst von guten Menschen, (was die Gesetzmässigkeit derselben betrifft,) anführt, und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurtheilen lässt, unvergleichlich cultivirt und geht allmählig in die Denkungsart über; so dass Pflicht blos für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Allein tugendhafte Handlungen, so viel Aufopferung sie auch gekostet haben mögen, bewundern zu lehren, ist noch nicht die rechte Stimmung, die das Gemüth des Lehrlings fürs moralisch Gute erhalten soll. Denn so tugendhaft Jemand auch sei, so ist doch alles, was er immer Gutes thun kann, blos Pflicht; seine Pflicht aber thun, ist nichts mehr, als das zu thun, was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist, mithin nicht bewundert zu werden verdient. Vielmehr ist diese Bewunderung eine Abstimmung unsers Gefühls für Pflicht, gleich als ob es etwas Ausserordentliches und Verdienstliches wäre, ihr Gehorsam zu leisten.

Aber Eines ist in unserer Seele, welches, wenn wir es gehörig ins Auge fassen, wir nicht aufhören können, mit der höchsten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmässig, zugleich auch seelenerhebend ist; und das ist: die ursprüngliche moralische Anlage in uns überhaupt. — Was ist das, (kann man sich selbst fragen,) in uns, wodurch wir von der Natur durch so viel Bedürfnisse beständig abhängige Wesen, doch zugleich über diese in der Idee einer ursprünglichen Anlage (in uns) so weit erhoben werden, dass wir sie insgesammt für nichts, und uns selbst des Daseins für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genusse, der uns doch das Leben allein wünschenswerth machen kann, einem Gesetze zuwider nachhängen sollten, durch welches unsere Vernunft mächtig gebietet, ohne doch dabei weder etwas zu verheissen, noch zu drohen? Das Gewicht dieser Frage muss ein jeder Mensch von der gemeinsten Fähigkeit, der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, der sich aber nicht bis zur Nachforschung des Begriffs der Freiheit, welcher allererst aus diesem Gesetze hervorgeht,* versteigt, innigst fühlen; und selbst die Unbegreiflichkeit

* Dass der Begriff der Freiheit der Willkühr nicht vor dem Bewusstsein des moralischen Gesetzes in uns vorhergehe, sondern nur aus der Bestimmbarkeit unserer Willkühr durch dieses, als ein unbedingtes Gebot, geschlossen werde, davon kann man sich bald überzeugen, wenn man sich fragt: ob man auch gewiss unmittelbar sich eines Vermögens bewusst sei, jede noch so grosse Triebfeder zur Uebertretung (*Pha-*

dieser, eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muss auf das Gemüth bis zur Begeisterung wirken und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiemit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen in ihrer Reinigkeit wiederherzustellen.

Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verdorbenheit der Menschen für alles Gute gerade entgegen? Allerdings, was die Begreiflichkeit, d. i. unsere

---

laris licet imperet, ut sis falsus, et admoto dictet perjuria tauro) durch festen Vorsatz überwältigen zu können. Jedermann wird gestehen müssen: er wisse nicht, ob, wenn ein solcher Fall einträte, er nicht in seinem Vorsatz wanken würde. Gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er solle ihm treu bleiben; und hieraus schliesst er mit Recht: er müsse es auch können, und seine Willkühr sei also frei. Die, welche diese unerforschliche Eigenschaft als ganz begreiflich vorspiegeln, machen durch das Wort Determinismus, (dem Satze der Bestimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe,) ein Blendwerk, gleich als ob die Schwierigkeit darin bestände, diesen mit der Freiheit zu vereinigen, woran doch Niemand denkt; sondern: wie der Prädeterminismus, nach welchem willkührliche Handlungen als Begebenheiten ihre bestimmenden Gründe in der vorhergehenden Zeit haben, (die mit dem, was sie in sich hält, nicht mehr in unserer Gewalt ist,) mit der Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl, als ihr Gegentheil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjects sein muss, zusammen bestehen könne: das ists, was man einsehen will, und nie einsehen wird.

Den Begriff der Freiheit mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen hat gar keine Schwierigkeit; weil die Freiheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung, (dass sie gar nicht durch Gründe determinirt sei,) d. i. nicht im Indeterminismus, (dass Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich sein müsse, wenn man seine Handlung frei nennen sollte,) sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beim Prädeterminismus Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, dass jetzt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt, sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; da dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt.[1]

[1] „Den Begriff der Freiheit .... diese Schwierigkeit wegfällt." Zusatz der 2. Ausgabe.

Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, wie alles dessen, was als Begebenheit in der Zeit (Veränderung) und sofern nach Naturgesetzen als nothwendig, und dessen Gegentheil doch zugleich unter moralischen Gesetzen, als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen. Denn wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein; so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch; denn die Vorschriften derselben enthalten ebendieselben Pflichten, und bleiben auch in derselben Kraft, ob ein angeborner Hang zur Uebertretung in uns sei, oder nicht. In der moralischen Ascetik aber will dieser Satz mehr, aber doch nichts mehr sagen, als: wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten, nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben, und weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben. Da dieses nun blos auf eine ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren führt, so folgt: dass die Umwandlung der Gesinnung des bösen in die eines guten Menschen in der Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen Gesetze gemäss zu setzen sei*, sofern dieser neue Grund (das neue Herz) nun selbst unveränderlich ist. Zur Ueberzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicher Weise nicht gelangen, weder durch unmittelbares Bewusstsein, noch durch den Beweis seines bis dahin geführten Lebenswandels; weil die Tiefe des Herzens, (der subjective erste Grund seiner Maximen,) ihm selbst unerforschlich ist; aber auf den Weg, der dahin führt und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird, muss er hoffen können, durch eigene Kraftanwendung zu gelangen; weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst gethan zugerechnet werden kann, als moralisch-gut zu beurtheilen ist.

Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf, (wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur

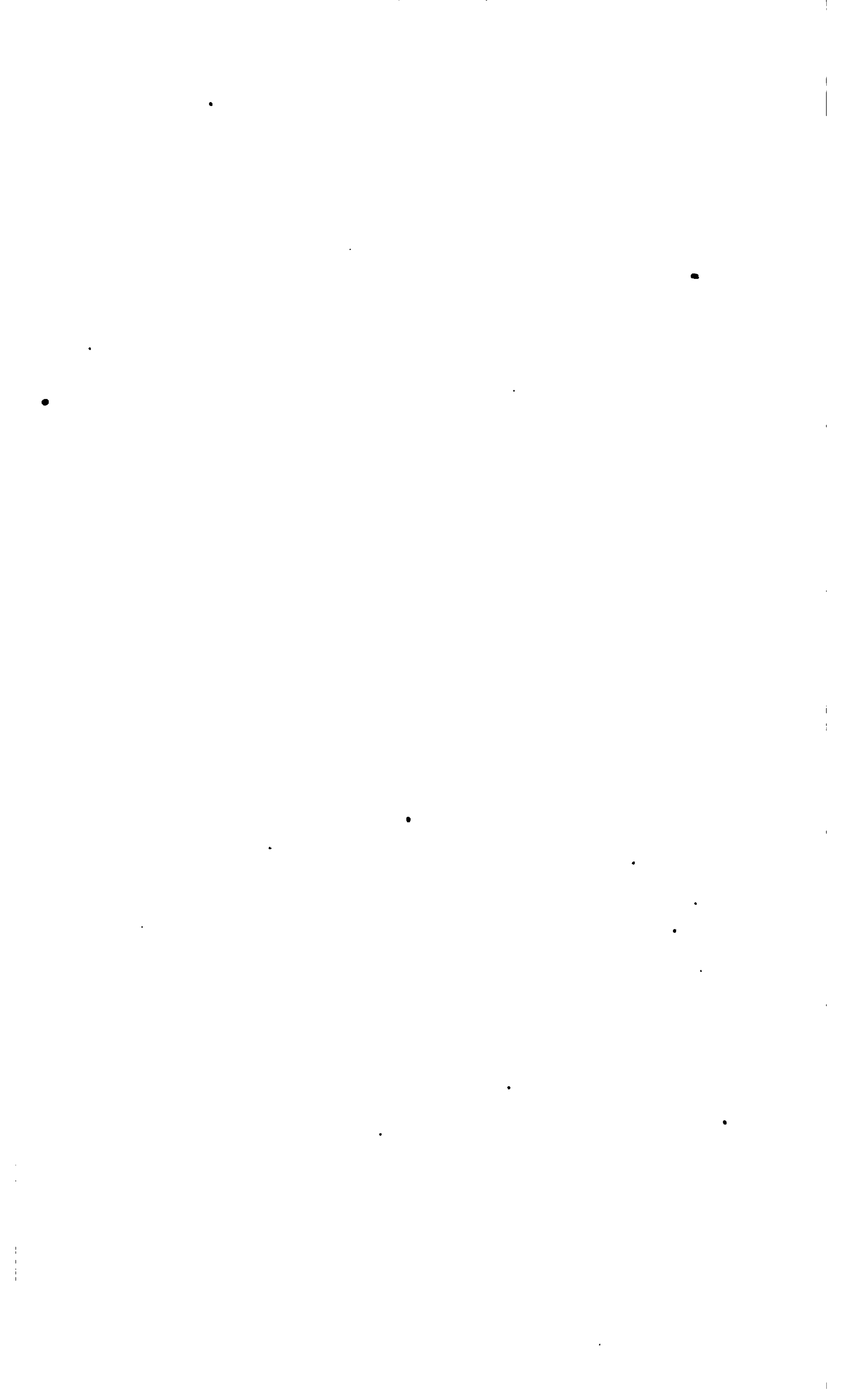
obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten.) Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des blosen Cultus), und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen. Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne dass er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden, (durch Erlassung seiner Verschuldungen;) oder auch, wenn ihm dieses nicht möglich zu sein scheint: Gott könne ihn wohl zum besseren Menschen machen, ohne dass er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten; welches, da es vor einem allsehenden Wesen nichts weiter ist, als wünschen, eigentlich nichts gethan sein würde; denn wenn es mit dem blosen Wunsch ausgerichtet wäre, so würde jeder Mensch gut sein. Nach der moralischen Religion aber, (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist,) ist es ein Grundsatz: dass ein Jeder, so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucä XIX, 12—16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings nothwendig, dass der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, dass, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer andern Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: „es ist nicht wesentlich, und also nicht Jedermann nothwendig, zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit thue, oder gethan habe"; aber wohl, was er selbst zu thun habe, um dieses Beistandes würdig zu werden.

- - -

Diese allgemeine Anmerkung ist die erste von den vieren, deren eine jedem Stücke dieser Schrift angehängt ist, und welche die Aufschrift führen könnten: 1) von Gnadenwirkungen, 2) Wundern, 3) Geheimnissen, 4) Gnadenmitteln. — Diese sind gleichsam Parerga der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb derselben, aber stossen doch an sie an. Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfniss ein Genüge zu thun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben, aber sie kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf,

dass, wenn in dem unerforschlichen Felde des Uebernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zu Ergänzung des moralischen Unvermögens nothwendig wäre, dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu Statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) reflectirenden nennen könnte, weil der dogmatische, der sich als ein Wissen ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen, ist, wenn sie transscendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon). Was den Nachtheil aus diesen, auch moralisch-transscendenten Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon, nach der Ordnung der vier obbenannten Klassen, 1) der vermeinten innern Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äusseren Erfahrung (Wunder) Aberglaube, 3) der gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Uebernatürlichen (Geheimnisse) Illuminatismus, Adeptenwahn, 4) der gewagten Versuche aufs Uebernatürliche hin zu wirken (Gnadenmittel) Thaumaturgie, lauter Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft, und zwar in vermeintlich moralischer (gottgefälliger) Absicht. — Was aber diese allgemeine Anmerkung zum ersten Stück gegenwärtiger Abhandlung besonders betrifft, so ist die Herbeirufung der Gnadenwirkungen von der letzteren Art und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihren Grenzen hält; wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei diesem aller Vernunftgebrauch aufhört. — Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen, (dass sie Gnaden-, nicht innere Naturwirkungen sind,) ist unmöglich, weil unser Gebrauch des Begriffs von Ursache und Wirkung über Gegenstände der Erfahrung, mithin über die Natur hinaus nicht erweitert werden kann; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Denn als Benutzung würde sie eine Regel von dem voraussetzen, was wir (in gewisser Absicht) Gutes selbst zu thun haben, um etwas zu erlangen; eine Gnadenwirkung aber zu erwarten bedeutet gerade das Gegentheil, nämlich, dass das Gute (das moralische) nicht unsere, sondern die That eines andern Wesens sein werde, wir also sie durch Nichtsthun allein erwerben können, welches sich widerspricht. Wir können sie also, als etwas Unbegreifliches, einräumen, aber sie weder zum theoretischen, noch praktischen Gebrauch in unsere Maxime aufnehmen.[1]

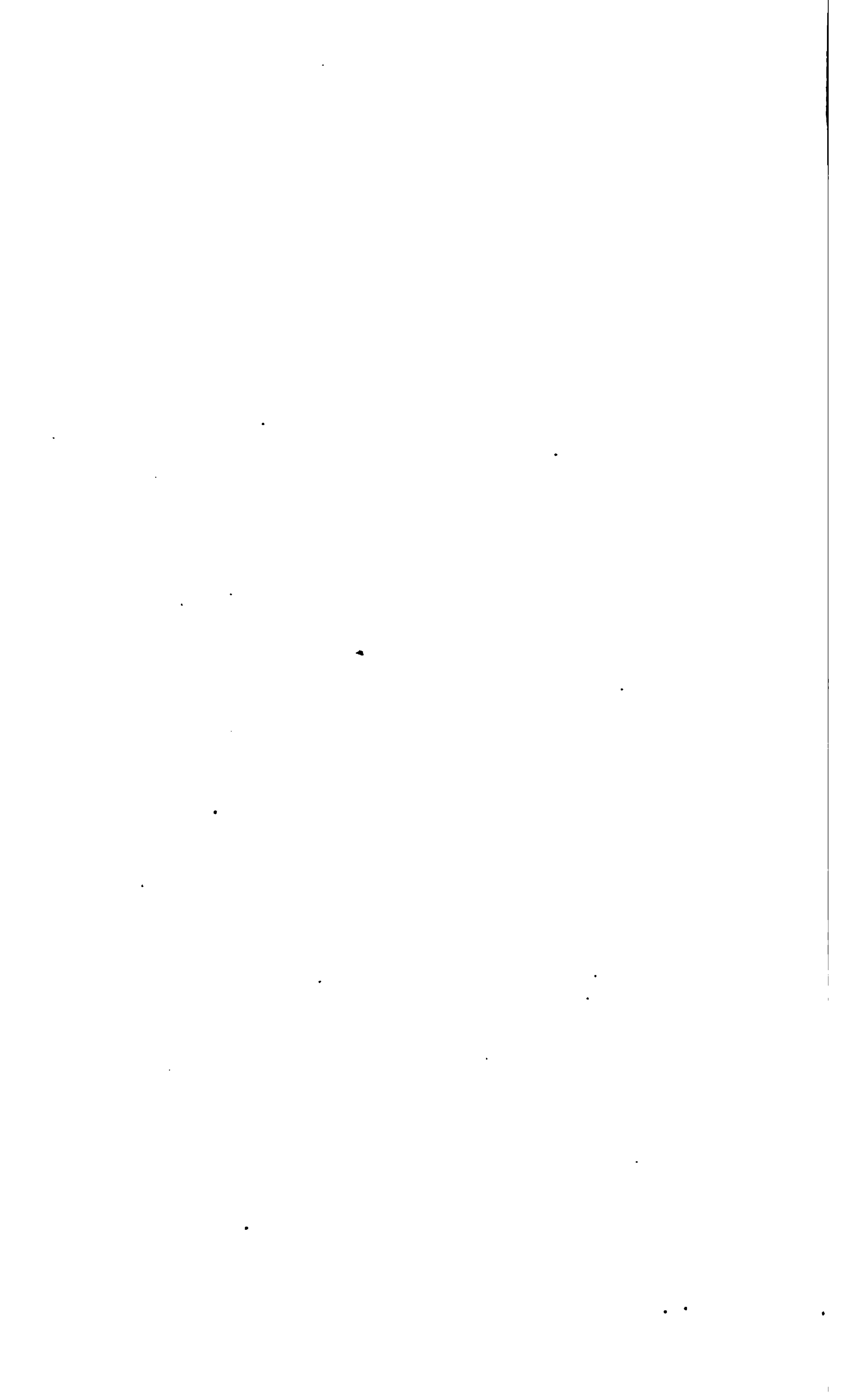
[1] „Diese allgemeine Anmerkung .... Maxime aufnehmen" Zusatz der 2. Ausg.



Der

philosophischen Religionslehre

zweites Stück.



Zweites Stück.

Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen
um
die Herrschaft über den Menschen.

Dass, um ein moralisch guter Mensch zu werden, es nicht genug sei, den Keim des Guten, der in unserer Gattung liegt, sich blos ungehindert entwickeln zu lassen, sondern auch eine in uns befindliche entgegenwirkende Ursache des Bösen zu bekämpfen sei, das haben unter allen alten Moralisten vornehmlich die Stoiker durch ihr Losungswort Tugend, welches (sowohl im Griechischen, als Lateinischen) Muth und Tapferkeit bezeichnet und also einen Feind voraussetzt, zu erkennen gegeben. In diesem Betracht ist der Name Tugend ein herrlicher Name, und es kann ihm nicht schaden, dass er oft prahlerisch gemissbraucht und, (sowie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden. — Denn den Muth auffordern, ist schon zur Hälfte soviel, als ihn einflössen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich misstrauende und auf äussere Hülfe harrende kleinmüthige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt, und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht.

Aber jene wackern Männer verkannten doch ihren Feind, der nicht in den natürlichen blos undisciplinirten, sich aber unverhohlen Jedermanns Bewusstsein offen darstellenden Neigungen zu suchen, sondern ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind und darum desto gefährlicher ist. Sie boten die Weisheit gegen die Thorheit auf, die sich von Neigungen blos unvorsichtig täuschen lässt, anstatt sie wider die Bosheit (des menschlichen Herzens) aufzurufen, die

mit seelenverderbenden Grundsätzen die Gesinnung insgeheim untergräbt.*

Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d. i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muss sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können. Die Vernunft aber, die dieses ausrichtet, heisst Klugheit. Nur das Moralisch-Gesetzwidrige ist an sich selbst böse, schlechterdings verwerflich, und muss ausgerottet werden; die Vernunft aber, die das lehrt, noch mehr aber, wenn sie es auch ins Werk richtet, verdient allein den Namen der Weisheit, in Vergleichung mit welcher das Laster zwar auch Thorheit genannt werden kann,

---

* Diese Philosophen nahmen ihr allgemeines moralisches Princip von der Würde der menschlichen Natur, der Freiheit (als Unabhängigkeit von der Macht der Neigungen) her, ein besseres und edleres konnten sie auch nicht zum Grunde legen. Die moralischen Gesetze schöpften sie nun unmittelbar aus der, auf solche Art allein gesetzgebenden und durch sie schlechthin gebietenden Vernunft, und so war objectiv, was die Regel betrifft, und auch subjectiv, was die Triebfeder anlangt, wenn man dem Menschen einen unverdorbenen Willen beilegt, diese Gesetze unbedenklich in seine Maximen aufzunehmen, alles ganz richtig angegeben. Aber in der letzten Voraussetzung lag eben der Fehler. Denn so früh wir auch auf unsern sittlichen Zustand unsere Aufmerksamkeit richten mögen, so finden wir: dass mit ihm es nicht mehr *res integra* ist, sondern dass wir davon anfangen müssen, das Böse, was schon Platz genommen hat, (es aber, ohne dass wir es in unsere Maxime aufgenommen hätten, nicht würde haben thun können,) aus seinem Besitz zu vertreiben: d. i. das erste wahre Gute, was der Mensch thun kann, sei, vom Bösen auszugehen, welches nicht in den Neigungen, sondern in der verkehrten Maxime und also in der Freiheit selbst zu suchen ist. Jene erschweren nur die Ausführung der entgegengesetzten guten Maxime; das eigentliche Böse aber besteht darin, dass man jenen Neigungen, wenn sie zur Uebertretung anreizen, nicht widerstehen will, und diese Gesinnung ist eigentlich der wahre Feind. Die Neigungen sind nur Gegner der Grundsätze überhaupt, (sie mögen gut oder böse sein,) und sofern ist jenes edelmüthige Princip der Moralität als Vorübung (Disciplin der Neigungen) zur Lenksamkeit des Subjects durch Grundsätze vortheilhaft. Aber sofern es specifische Grundsätze des Sittlich-Guten sein sollen, und es gleichwohl als Maxime nicht sind, so muss noch ein anderer Gegner derselben im Subject vorausgesetzt werden, mit dem die Tugend den Kampf zu bestehen hat, ohne welchen alle Tugenden, zwar nicht, wie jener Kirchenvater will, glänzende Laster, aber doch glänzende Armseligkeiten sein würden; weil dadurch zwar öfters der Aufruhr gestillt, der Aufrührer aber nie besiegt und ausgerottet wird.

aber nur alsdenn, wenn die Vernunft genugsam Stärke in sich fühlt, um es (und alle Anreize dazu) zu verachten, und nicht blos als ein zu fürchtendes Wesen zu hassen, und sich dagegen zu bewaffnen.

Wenn der Stoiker also den moralischen Kampf des Menschen blos als Streit mit seinen (an sich unschuldigen) Neigungen, sofern sie als Hindernisse der Befolgung seiner Pflicht überwunden werden müssen, dachte; so konnte er, weil er kein besonderes positives (an sich böses) Princip annimmt, die Ursache der Uebertretung nur in der Unterlassung setzen, jene zu bekämpfen; da aber diese Unterlassung selbst pflichtwidrig (Uebertretung), nicht bloser Naturfehler ist, und nun die Ursache derselben nicht wiederum (ohne im Zirkel zu erklären) in den Neigungen, sondern nur in dem, was die Willkühr, als freie Willkühr bestimmt, (im inneren ersten Grunde der Maximen, die mit den Neigungen im Einverständnisse sind,) gesucht werden kann, so lässt sich's wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt* und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten, mit dem sie den Kampf zu bestehen glaubten.

Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind, als ausser uns, und zwar als bösen Geist vorstellig macht: „wir haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen.“ Ein Ausdruck, der nicht um unsere Erkenntniss über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern, sondern nur um den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich

* Es ist eine ganz gewöhnliche Voraussetzung der Moralphilosophie, dass sich das Dasein des Sittlich-Bösen im Menschen gar leicht erklären lasse, und zwar aus der Macht der Triebfedern der Sinnlichkeits einerseits, und aus der Ohnmacht der Triebfeder der Vernunft (der Achtung fürs Gesetz) andererseits, d. i. aus Schwäche. Aber alsdann müsste sich das Sittlich-Gute (in der moralischen Anlage) an ihm noch leichter erklären lassen; denn die Begreiflichkeit des einen ist ohne die des andern gar nicht denkbar. Nun ist aber das Vermögen der Vernunft, durch die blose Idee eines Gesetzes über alle entgegenstrebende Triebfedern Meister zu werden, schlechterdings unerklärlich; also ist es auch unbegreiflich, wie die der Sinnlichkeit über eine mit solchem Ansehen gebietende Vernunft Meister werden können. Denn wenn alle Welt der Vorschrift des Gesetzes gemäss verführe, so würde man sagen, dass alles nach der natürlichen Ordnung zuginge, und Niemand würde sich einfallen lassen, auch nur nach der Ursache zu fragen.

zu machen, angelegt zu sein scheint; denn übrigens ist es zum Behuf des letztern für uns einerlei, ob wir den Verführer blos in uns selbst, oder auch ausser uns setzen, weil die Schuld uns im letzteren Falle um nichts minder trifft, als im ersteren, als die wir von ihm nicht verführt werden würden, wenn wir mit ihm nicht im geheimen Einverständnisse wären.* — Wir wollen diese ganze Betrachtung in zwei Abschnitte eintheilen.

* Es ist eine Eigenthümlichkeit der christlichen Moral: das Sittlich-Gute vom Sittlich-Bösen nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen; eine Vorstellung, die zwar bildlich, und als solche empörend, nichtsdestoweniger aber ihrem Sinn nach philosophisch richtig ist — Sie dient nämlich dazu, zu verhüten: dass das Gute und Böse, das Reich des Lichts und das Reich der Finsterniss, nicht als an einander grenzend und durch allmählige Stufen (der grössern und mindern Helligkeit) sich in einander verlierend gedacht, sondern durch eine unermessliche Kluft von einander getrennt vorgestellt werde. Die gänzliche Ungleichartigkeit der Grundsätze, mit denen man unter einem oder dem andern dieser zwei Reiche Unterthan sein kann, und zugleich die Gefahr, die mit der Einbildung von einer nahen Verwandtschaft der Eigenschaften, die zu einem oder dem andern qualificiren, verbunden ist, berechtigen zu dieser Vorstellungsart, die bei dem Schauderhaften, das sie in sich enthält, zugleich sehr erhaben ist.

Erster Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen.

a) Personificirte Idee des guten Princips.

Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit, (das vernünftige Weltwesen überhaupt,) in ihrer moralischen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her;" die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn; „das Wort, (das Werde!) durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist;" (denn um seinet, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht.) — „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit." — „In ihm hat Gott die Welt geliebt" und nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnungen können wir hoffen, „Kinder Gottes zu werden" u. s. w.

Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne dass wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich

sein können, kann man besser sagen: dass jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dass es die Menschheit angenommen habe, (denn es ist nicht ebensowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als dass das letztere die Menschheit, (die für sich nicht böse ist,) annehme und sich zu ihr herablasse.) Diese Vereinigung mit uns kann also als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen, als Urbild für uns, so vorstellen, wie er, obzwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im grössten Maasse übernimmt, um das Weltbeste zu befördern; dagegen der Mensch, der nie von Schuld frei ist, wenn er auch dieselbe Gesinnung angenommen hat, die Leiden, die ihn, auf welchem Wege es auch sei, treffen mögen, doch als von ihm verschuldet ansehen kann, mithin sich der Vereinigung seiner Gesinnung mit einer solchen Idee, obzwar sie ihm zum Urbilde dient, unwürdig halten muss.

Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist,) können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösstmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die grössten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den grösstmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt.

Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen,) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewusst ist, dass er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, (sowie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden,) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für

denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.

b) Objective Realität dieser Idee.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäss sein, und wir müssen es daher auch können. Müsste man die Möglichkeit, ein diesem Urbilde gemässer Mensch zu sein, vorher beweisen, wie es bei Naturbegriffen unumgänglich nothwendig ist, (damit wir nicht Gefahr laufen, durch leere Begriffe hingehalten zu werden,) so würden wir ebensowohl auch Bedenken tragen müssen, selbst dem moralischen Gesetze das Ansehen einzuräumen, unbedingter und doch hinreichender Bestimmungsgrund unserer Willkühr zu sein; denn wie es möglich sei, dass die blose Idee einer Gesetzmässigkeit überhaupt eine mächtigere Triebfeder für dieselbe sein könne, als alle nur erdenklichen, die von Vortheilen hergenommen werden, das kann weder durch Vernunft eingesehen, noch durch Beispiele der Erfahrung belegt werden, weil, was das Erste betrifft, das Gesetz unbedingt gebietet, und das Zweite anlangend, wenn es auch nie einen Menschen gegeben hätte, der diesem Gesetze unbedingten Gehorsam geleistet hätte, die objective Nothwendigkeit, ein solcher zu sein, doch unvermindert und für sich selbst einleuchtet. Es bedarf also keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unsrer Vernunft. — Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr, als einen gänzlich untadelhaften, ja so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa ausserdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müssten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hiedurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube, (der nur historisch ist,) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, (welche auch allein allenfalls die Wunder als solche, die vom guten Princip herkommen möchten, bewähren, aber nicht von diesen ihre Bewährung entlehnen kann) moralischen Werth hat.

Eben darum muss auch eine Erfahrung möglich sein, in der das Beispiel von einem solchen Menschen gegeben werde, (so weit als man von einer äusseren Erfahrung überhaupt Beweisthümer der innern sittlichen Gesinnung erwarten und verlangen kann;) denn dem Gesetz nach sollte billig ein jeder Mensch ein Beispiel zu dieser Idee an sich abgeben; wozu das Urbild immer nur in der Vernunft bleibt; weil ihr kein Beispiel in der äussern Erfahrung adäquat ist, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf, obzwar nicht mit strenger Gewissheit, nur schliessen lässt; (ja selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst lässt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, dass er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniss erlangen könnte.)

Wäre nun ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen an sich gegeben hätte, so weit als man von äusserer Erfahrung nur verlangen kann, (indessen, dass das Urbild eines solchen immer doch nirgend anders, als in unserer Vernunft zu suchen ist,) hätte er durch alles dieses ein unabsehlich grosses moralisches Gute in der Welt durch eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht; so würden wir doch nicht Ursache haben, an ihm etwas Anderes, als einen natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneint würde, dass er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne. Denn in praktischer Absicht kann die Voraussetzung des Letztern uns doch nichts vortheilen; weil das Urbild, welches wir dieser Erscheinung unterlegen, doch immer in uns (obwohl natürlichen Menschen) selbst gesucht werden muss, dessen Dasein in der menschlichen Seele schon für sich selbst unbegreiflich genug ist, dass man nicht eben nöthig hat, ausser seinem übernatürlichen Ursprunge ihn noch in einem besondern Menschen hypostasirt anzunehmen. Vielmehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere Nachfolge, nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein. Denn wenngleich jenes Gott wohlgefälligen Menschen Natur insoweit als menschlich gedacht würde, dass er mit ebendenselben Bedürfnissen, folglich auch denselben Leiden,

mit ebendenselben Naturneigungen, folglich auch eben solchen Versuchungen zur Uebertretung, wie wir, behaftet, aber doch soferne als übermenschlich gedacht würde, dass nicht etwa errungene, sondern angeborne unveränderliche Reinigkeit des Willens ihm schlechterdings keine Uebertretung möglich sein liesse; so würde diese Distanz vom natürlichen Menschen dadurch wiederum so unendlich gross werden, dass jener göttliche Mensch für diesen nicht mehr zum *Beispiel* aufgestellt werden könnte. Der letztere würde sagen: man gebe mir einen ganz heiligen Willen, so wird alle Versuchung zum Bösen von selbsten an mir scheitern; man gebe mir die innere vollkommenste Gewissheit, dass, nach einem kurzen Erdenleben, ich (zufolge jener Heiligkeit) der ganzen ewigen Herrlichkeit des Himmels sofort theilhaftig werden soll, so werde ich alle Leiden, so schwer sie auch immer sein mögen, bis zum schmählichsten Tode nicht allein willig, sondern auch mit Fröhlichkeit übernehmen, da ich den herrlichen und nahen Ausgang mit Augen vor mir sehe. Zwar würde der Gedanke: dass jener göttliche Mensch im wirklichen Besitze dieser Hoheit und Seligkeit von Ewigkeit war, (und sie nicht allererst durch solche Leiden verdienen durfte,) dass er sich derselben für lauter Unwürdige, ja sogar für seine Feinde willig entäusserte, um sie vom ewigen Verderben zu erretten, unser Gemüth zur Bewunderung, Liebe und Dankbarkeit gegen ihn stimmen müssen; imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber *nicht als Beispiel* der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Thunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für *uns*, uns vorgestellt werden können.*

* Es ist freilich eine Beschränktheit der menschlichen Vernunft, die doch einmal von ihr nicht zu trennen ist: dass wir keinen moralischen Werth von Belange an den Handlungen einer Person denken können, ohne zugleich sie oder ihre Aeusserung auf menschliche Weise vorstellig zu machen; obzwar damit eben nicht behauptet werden will, dass es an sich (κατ' ἀλήθειαν) auch so bewandt sei; denn wir bedürfen, um uns übersinnliche Beschaffenheiten fasslich zu machen, immer einer gewissen Analogie mit Naturwesen. So legt ein philosophischer Dichter dem Menschen, sofern er einen Hang zum Bösen in sich zu bekämpfen hat, selbst darum, wenn er ihn nur zu überwältigen weiss, einen höhern Rang auf der moralischen Stufenleiter der Wesen bei, als selbst den Himmelsbewohnern, die, vermöge der Heiligkeit ihrer Natur, über alle mögliche Verleitung weggesetzt sind. (Die Welt mit ihren Mängeln — ist besser, als ein Reich von willenlosen Engeln. HALLER.) — Zu dieser Vorstellungsart bequemt sich auch die Schrift, um die Liebe Gottes zum menschlichen Geschlecht uns

Ebenderselbe göttlichgesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig (in Lehre und Wandel) dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für Andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äusserlich vor Augen stellt: „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es ist aber der Billigkeit gemäss, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für Jedermann Pflicht ist, keiner andern, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat. Eine solche Gesinnung mit allen, um des Weltbesten willen übernommenen Leiden, in dem Ideale der

ihrem Grade nach fasslich zu machen, indem sie ihm die höchste Aufopferung beilegt, die nur ein liebendes Wesen thun kann, um selbst Unwürdige glücklich zu machen, („also hat Gott die Welt geliebt" u. s. w.) ob wir uns gleich durch die Vernunft keinen Begriff davon machen können, wie ein allgenugsames Wesen etwas von dem, was zu seiner Seligkeit gehört, aufopfern und sich eines Besitzes berauben könne. Das ist der Schematismus der Analogie (zur Erläuterung), den wir nicht entbehren können. Diesen aber in einen Schematismus der Objectsbestimmung (zur Erweiterung unseres Erkenntnisses) zu verwandeln ist Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht (in der Religion) von den nachtheiligsten Folgen ist. — Hier will ich nur noch beiläufig anmerken, dass man im Aufsteigen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen zwar wohl schematisiren, (einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem fasslich machen,) schlechterdings aber nicht nach der Analogie von dem, was dem ersteren zukömmt, dass es auch dem letztern beigelegt werden müsse, schliessen (und so seinen Begriff erweitern) könne, und dieses zwar aus dem ganz einfachen Grunde, weil ein solcher Schluss wider alle Analogie laufen würde, der daraus, weil wir ein Schema zu einem Begriffe, um ihn uns verständlich zu machen (durch ein Beispiel zu belegen) nothwendig brauchen, die Folge ziehen wollte, dass es auch nothwendig dem Gegenstande selbst als sein Prädicat zukommen müsse. Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfes und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders fasslich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, dass ich ihr Verstand beilege; so muss auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt) Verstand haben; d. i. ihr Verstand beizulegen, ist nicht blos eine Bedingung meiner Fasslichkeit, sondern der Möglichkeit, Ursache zu sein, selbst. Zwischen dem Verhältnisse aber eines Schema zu seinem Begriffe und dem Verhältnisse eben dieses Schema des Begriffs zur Sache selbst ist gar keine Analogie, sondern ein gewaltiger Sprung (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, wovon ich die Beweise anderwärts gegeben habe.

Menschheit gedacht, ist nun für alle Menschen zu allen Zeiten und in allen Welten, vor der obersten Gerechtigkeit vollgültig; wenn der Mensch die seinige derselben, wie er es thun soll, ähnlich macht. Sie wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemässen Lebenswandel bestehen müsste. Es muss aber doch eine Zueignung der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen, noch grossen Schwierigkeiten unterworfen ist, die wir jetzt vortragen wollen.

c) Schwierigkeiten gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben.

Die erste Schwierigkeit, welche die Erreichbarkeit jener Idee, der Gott wohlgefälligen Menschheit in uns, in Beziehung auf die Heiligkeit des Gesetzgebers, bei dem Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, zweifelhaft macht, ist folgende. Das Gesetz sagt: „seid heilig (in eurem Lebenswandel), wie euer Vater im Himmel heilig ist;“ denn das ist das Ideal des Sohnes Gottes, welches uns zum Vorbilde aufgestellt ist. Die Entfernung aber des Guten, was wir in uns bewirken sollen, von dem Bösen, wovon wir ausgehen, ist unendlich, und sofern, was die That, d. i. die Angemessenheit des Lebenswandels zur Heiligkeit des Gesetzes betrifft, in keiner Zeit erreichbar. Gleichwohl soll die sittliche Beschaffenheit des Menschen mit ihr übereinstimmen. Sie muss also in der Gesinnung, in der allgemeinen und lautern Maxime der Uebereinstimmung des Verhaltens mit demselben, als dem Keime, woraus alles Gute entwickelt werden soll, gesetzt werden, die von einem heiligen Princip ausgeht, welches der Mensch in seine oberste Maxime aufgenommen hat. Eine Sinnesänderung, die auch möglich sein muss, weil sie Pflicht ist. — Nun besteht die Schwierigkeit darin, wie die Gesinnung für die That, welche jederzeit (nicht überhaupt, sondern in jedem Zeitpunkte) mangelhaft ist, gelten könne. Die Auflösung derselben aber beruht darauf, dass die letztere, als ein continuirlicher Fortschritt von mangelhaftem Guten zum Besseren ins Unendliche, nach unserer Schätzung, die wir in den Begriffen des Verhältnisses der Ursache und Wirkungen unvermeidlich auf Zeitbedingungen eingeschränkt sind, immer mangelhaft bleibt; so, dass wir das Gute in der Erscheinung, d. i. der That

nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen; seinen Fortschritt aber ins Unendliche zur Angemessenheit mit dem letzteren, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können,* und so der Mensch, unerachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit doch überhaupt Gott wohlgefällig zu sein erwarten könne, in welchem Zeitpunkte auch sein Dasein abgebrochen werden möge.

Die zweite Schwierigkeit, welche sich hervorthut, wenn man den zum Guten strebenden Menschen in Ansehung dieses moralischen Guten selbst in Beziehung auf die göttliche Gütigkeit betrachtet, betrifft die moralische Glückseligkeit, worunter hier nicht die Versicherung eines immerwährenden Besitzes der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Uebeln und Genuss immer wachsender Vergnügen), als der physischen Glückseligkeit, sondern von der Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrückenden, (nie daraus fallenden) Gesinnung verstanden wird, denn das beständige „Trachten nach dem Reiche Gottes", wenn man nur von der Unveränderlichkeit einer solchen Gesinnung fest versichert wäre, würde eben so viel sein, als sich schon im Besitz dieses Reichs zu wissen, da denn der so gesinnte Mensch schon von selbst vertrauen würde, dass ihm „das Uebrige alles, (was physische Glückseligkeit betrifft,) zufallen werde."

Nun könnte man zwar den hierüber besorgten Menschen mit seinem Wunsche dahin verweisen: „sein (Gottes) Geist gibt Zeugniss unserm Geist" u. s. w., d. i. wer eine so lautere Gesinnung, als gefordert wird, besitzt, wird von selbst schon fühlen, dass er nie so tief fallen

* Es muss nicht übersehen werden, dass hiemit nicht gesagt werden wolle: dass die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmässigen, folglich das wirkliche Böse in dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle; (vielmehr wird vorausgesetzt, dass die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei,) sondern: dass die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; denn was die Vergütung der in diesem Fortschritte vorkommenden Uebertretungen betrifft, so wird diese bei der Auflösung der dritten Schwierigkeit in Betrachtung gezogen werden.

könne, das Böse wiederum lieb zu gewinnen; allein es ist mit solchen vermeinten Gefühlen übersinnlichen Ursprungs nur misslich bestellt; man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch scheint es nicht einmal rathsam zu sein, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), „seine Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen", (ein hartes Wort, welches missverstanden, zur finstersten Schwärmerei antreiben kann;) allein ohne alles Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein. Dieses findet sich aber, ohne sich der süssen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefassten Vorsatze. — Denn der Mensch, welcher, von der Epoche der angenommenen Grundsätze des Guten an, ein genugsam langes Leben hindurch die Wirkung derselben auf die That, d. i. auf seinen zum immer Besseren fortschreitenden Lebenswandel wahrgenommen hat, und daraus auf eine gründliche Besserung in seiner Gesinnung nur vermuthungsweise zu schliessen Anlass findet, kann doch auch vernünftiger Weise hoffen, dass, da dergleichen Fortschritte, wenn ihr Princip nur gut ist, die Kraft zu den folgenden immer noch vergrössern, er in diesem Erdenleben diese Bahn nicht mehr verlassen, sondern immer noch muthiger darauf fortrücken werde, ja, wenn nach diesem ihm noch ein anderes Leben bevorsteht, er unter andern Umständen allem Ansehen nach doch, nach ebendemselben Princip, fernerhin darauf fortfahren und sich dem, obgleich unerreichbaren Ziele der Vollkommenheit immer noch nähern werde, weil er nach dem, was er bisher an sich wahrgenommen hat, seine Gesinnung für von Grunde aus gebessert halten darf. Dagegen der, welcher selbst bei oft versuchtem Vorsatze zum Guten dennoch niemals fand, dass er dabei Stand hielt, der immer ins Böse zurückfiel, oder wohl gar im Fortgange seines Lebens wahrnehmen musste, aus dem Bösen ins Aergere, gleichsam als auf einem Abhange, immer tiefer gefallen zu sein, vernünftiger Weise sich keine Hoffnung machen kann, dass, wenn er noch länger hier zu leben hätte, oder ihm auch ein künftiges Leben bevorstände, er es besser machen werde, weil er bei solchen Anzeigen das Verderben, als in seiner Gesinnung gewurzelt, ansehen müsste. Nun ist das Erstere ein Blick in eine unabsehliche, aber gewünschte und glückliche Zukunft, das Zweite dagegen in ein eben so unabsehliches Elend, d. i. Beides für

Menschen, nach dem, was sie urtheilen können, in eine selige oder unselige Ewigkeit; Vorstellungen, die mächtig genug sind, um dem einen Theil zur Beruhigung und Befestigung im Guten, dem andern zur Aufweckung des richtenden Gewissens, um dem Bösen, so viel möglich, noch Abbruch zu thun, mithin zu Triebfedern zu dienen, ohne dass es nöthig ist, auch objectiv eine Ewigkeit des Guten oder Bösen für das Schicksal des Menschen dogmatisch als Lehrsatz vorauszusetzen,* mit welchen

* Es gehört unter die Fragen, aus denen der Frager, wenn sie ihm auch beantwortet werden könnten, doch nichts Kluges zu machen verstehen würde; (und die man deshalb Kinderfragen nennen könnte,) auch die: ob die Höllenstrafen endliche oder ewige Strafen sein werden? Würde das Erste gelehrt, so ist zu besorgen, dass Manche, (so wie Alle, die das Fegfeuer glauben, oder jener Matrose in Moore's Reisen,) sagen würden: „so hoffe ich, ich werde es aushalten können." Würde aber das Andere behauptet und zum Glaubenssymbol gezählt, so dürfte gegen die Absicht, die man damit hat, die Hoffnung einer völligen Straflosigkeit nach dem ruchlosesten Leben herauskommen. Denn da in den Augenblicken der späten Reue, am Ende desselben, der um Rath und Trost befragte Geistliche es doch grausam und unmenschlich finden muss, ihm seine ewige Verwerfung anzukündigen und er zwischen dieser und der völligen Lossprechung kein Mittleres statuirt, (sondern entweder ewig, oder gar nicht gestraft,)[1] so muss er ihm Hoffnung zum Letzteren machen; d. i. ihn in der Geschwindigkeit zu einem Gott wohlgefälligen Menschen umzuschaffen versprechen; da dann, weil zum Einschlagen in einen guten Lebenswandel nicht mehr Zeit ist, reuevolle Bekenntnisse, Glaubensformeln, auch wohl Angelobungen eines neuen Lebens bei einem etwa noch längeren Aufschub des Endes des gegenwärtigen die Stelle der Mittel vertreten. — Das ist die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemässen künftigen Schicksals als Dogma vorgetragen und nicht vielmehr der Mensch angewiesen wird, aus seinem bisherigen sittlichen Zustande sich einen Begriff vom künftigen zu machen und darauf, als die natürlich vorherzusehenden Folgen desselben, selbst zu schliessen; denn da wird die Unabsehlichkeit der Reihe derselben unter der Herrschaft des Bösen für ihn dieselbe moralische Wirkung haben, (ihn anzutreiben, das Geschehene, so viel ihm möglich ist, durch Reparation oder Ersatz seinen Wirkungen nach noch vor dem Ende des Lebens ungeschehen zu machen,) als von der angekündigten Ewigkeit desselben erwartet werden kann; ohne doch die Nachtheile des Dogma der letztern, (wozu ohnedem weder Vernunfteinsicht, noch Schriftauslegung berechtigt,) bei sich zu führen; da der böse Mensch im Leben schon zum voraus auf diesen leicht zu erlangenden Pardon rechnet, oder am Ende desselben es nur mit den Ansprüchen der himmlischen Gerechtigkeit auf ihn zu thun zu haben glaubt, die er mit blosen Worten befriedigt, indessen dass die Rechte der Menschen hiebei leer ausgehen und Niemand das Seine wieder bekommt, (ein so gewöhnlicher Ausgang dieser Art der Expiation, dass ein Beispiel vom Gegentheil beinahe unerhört ist.) — Besorgt man

[1] „(sondern entweder . . . gestraft,)" Zusatz der 2. Ausg.

vermeinten Kenntnissen und Behauptungen die Vernunft nur die Schranken ihrer Einsicht überschreitet. Die gute und lautere Gesinnung, (die

---

aber, dass ihn seine Vernunft durchs Gewissen zu gelinde beurtheilen werde, so irrt man sich, wie ich glaube, sehr. Denn eben darum, weil sie frei ist und selbst über ihn, den Menschen, sprechen soll, ist sie unbestechlich, und wenn man ihm in einem solchen Zustande nur sagt, dass es wenigstens möglich sei, er werde bald vor einem Richter stehen müssen; so darf man ihn nur seinem eigenen Nachdenken überlassen, welches ihn aller Wahrscheinlichkeit nach mit der grössten Strenge richten wird. — Ich will diesem noch ein Paar Bemerkungen beifügen. Der gewöhnliche Sinnspruch Ende gut, alles gut, kann auf moralische Fälle zwar angewandt werden, aber nur, wenn unter dem guten Ende dasjenige verstanden wird, da der Mensch ein wahrhaftig-guter Mensch wird. Aber woran will er sich als einen solchen erkennen, da er es nur aus dem darauf folgenden beharrlich guten Lebenswandel schliessen kann, für diesen aber am Ende des Lebens keine Zeit mehr da ist? Von der Glückseligkeit kann dieser Spruch eher eingeräumt werden, aber auch nur in Beziehung auf den Standpunkt, aus dem er sein Leben ansieht, nicht aus dem Anfange, sondern dem Ende desselben, indem er von da auf jenen zurücksieht. Ueberstandene Leiden lassen keine peinigende Rückerinnerung übrig, wenn man sich schon geborgen sieht, sondern vielmehr ein Frohsein, welches den Genuss des nun eintretenden Glücks nur um desto schmackhafter macht; weil Vergnügen oder Schmerzen (als zur Sinnlichkeit gehörig), in der Zeitreihe enthalten, mit ihr auch verschwinden, und mit dem nun existirenden Lebensgenuss nicht ein Ganzes ausmachen, sondern durch diesen, als den nachfolgenden, verdrängt werden. Wendet man aber denselben Satz auf die Beurtheilung des moralischen Werths des bis dahin geführten Lebens an, so kann der Mensch sehr Unrecht haben, es so zu beurtheilen, ob er gleich dasselbe mit einem ganz guten Wandel beschlossen hat. Denn das moralisch subjective Princip der Gesinnung, wornach sein Leben beurtheilt werden muss, ist (als etwas Uebersinnliches) nicht von der Art, dass sein Dasein in Zeitabschnitte theilbar, sondern nur als absolute Einheit gedacht werden kann, und da wir die Gesinnung nur aus den Handlungen (als Erscheinungen derselben) schliessen können, so wird das Leben zum Behuf dieser Schätzung nur als Zeiteinheit, d. i. als ein Ganzes in Betrachtung kommen; da dann die Vorwürfe aus dem ersten Theil des Lebens (vor der Besserung) eben so laut mitsprechen, als der Beifall im letzteren, und den triumphirenden Ton: Ende gut, alles gut, gar sehr dämpfen möchten. — Endlich ist mit jener Lehre, von der Dauer der Strafen in einer andern Welt, auch noch eine andere nahe verwandt, obgleich nicht einerlei, nämlich: „dass alle Sünden hier vergeben werden müssen;" dass die Rechnung mit dem Ende des Lebens völlig abgeschlossen sein müsse, und Niemand hoffen könne, das hier Versäumte etwa dort noch einzubringen. Sie kann sich aber eben so wenig, wie die vorige, als Dogma ankündigen, sondern ist nur ein Grundsatz, durch welchen sich die praktische Vernunft im Gebrauche ihrer Begriffe des Uebersinnlichen die Regel vorschreibt, indessen sie sich bescheidet, dass sie von der objectiven Beschaffenheit des letzteren nichts weiss. Sie sagt nämlich nur so viel: wir können nur aus unserm geführten Lebenswandel schliessen, ob wir

man einen guten uns regierenden Geist nennen kann,) deren man sich bewusst ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar bei sich, und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Gewissheit in Ansehung derselben ist dem Menschen weder möglich, noch so viel wir einsehen, moralisch zuträglich. Denn, (was wohl zu merken ist,) wir können dieses Zutrauen nicht auf ein unmittelbares Bewusstsein der Unveränderlichkeit unserer Gesinnungen gründen, weil wir diese nicht durchschauen können, sondern wir müssen allenfalls nur aus den Folgen derselben im Lebenswandel auf sie schliessen, welcher Schluss aber, weil er nur aus Wahrnehmungen als Erscheinungen der guten und bösen Gesinnung gezogen worden, vornehmlich die Stärke derselben niemals mit Sicherheit zu erkennen gibt, am wenigsten, wenn man seine Gesinnung gegen das vorausgesehene nahe Ende des Lebens gebessert zu haben meint, da jene empirischen Beweise der Aechtheit derselben gar mangeln, indem kein Lebenswandel zur Begründung des Urtheilsspruchs unseres moralischen Werthes mehr gegeben ist, und Trostlosigkeit, (dafür aber die Natur des Menschen bei der Dunkelheit aller Aussichten über die Grenzen des Lebens hinaus schon von selbst sorgt, dass sie nicht in wilde Verzweiflung ausschlage,) die unvermeidliche Folge von der vernünftigen Beurtheilung seines sittlichen Zustandes ist.

Die dritte und dem Anscheine nach grösste Schwierigkeit, welche jeden Menschen, selbst nachdem er den Weg des Guten eingeschlagen hat, doch in der Aburtheilung seines ganzen Lebenswandels vor einer göttlichen Gerechtigkeit als verwerflich vorstellt, ist folgende. — Wie es auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag, und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr

---

Gott wohlgefällige Menschen sind, oder nicht, und da derselbe mit diesem Leben zu Ende geht, so schliesst sich auch für uns die Rechnung, deren Facit es allein geben muss, ob wir uns für gerechtfertigt halten können, oder nicht. — Ueberhaupt, wenn wir statt der constitutiven Principien der Erkenntniss übersinnlicher Objecte, deren Einsicht uns doch unmöglich ist, unser Urtheil auf die regulativen, sich an dem möglichen praktischen Gebrauch derselben begnügenden Principien einschränkten, so würde es in gar vielen Stücken mit der menschlichen Weisheit besser stehen, und nicht vermeintliches Wissen dessen, wovon man im Grunde nichts weiss, grundlose, obzwar eine Zeit lang schimmernde Vernünftelei zum endlich sich doch einmal daraus hervorfindenden Nachtheil der Moralität ausbrüten.

gemässen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Dass er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe. Auch kann er in einem fernerhin geführten guten Lebenswandel keinen Ueberschuss über das, was er jedesmal an sich zu thun schuldig ist, herausbringen; denn es ist jederzeit seine Pflicht, alles Gute zu thun, was in seinem Vermögen steht. — Diese ursprüngliche, oder überhaupt vor jedem Guten, was er immer thun mag, vorhergehende Schuld, die auch dasjenige ist, was, und nichts mehr, wir unter dem radicalen Bösen verstanden (s. das erste Stück), kann aber auch, so viel wir nach unserem Vernunftrecht einsehen, nicht von einem Anderen getilgt werden; denn sie ist keine transmissible Verbindlichkeit, die etwa, wie eine Geldschuld, (bei der es dem Gläubiger einerlei ist, ob der Schuldner selbst oder ein Anderer für ihn bezahlt,) auf einen Andern übertragen werden kann, sondern die allerpersönlichste, nämlich eine Sündenschuld, die nur der Strafbare, nicht der Unschuldige, er mag auch noch so grossmüthig sein, sie für jenen übernehmen zu wollen, tragen kann. — Da nun das Sittlich-Böse, (Uebertretung des moralischen Gesetzes, als göttlichen Gebotes, **Sünde** genannt,) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden, (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen,) sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt, (wie allgemeine Grundsätze vergleichungsweise gegen einzelne Uebertretungen,) eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld bei sich führt, (welches vor einem menschlichen Gerichtshofe, der nur das einzelne Verbrechen, mithin nur die That und darauf bezogene, nicht aber die allgemeine Gesinnung in Betrachtung zieht, anders ist,) so würde jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe und Verstossung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben.

Die Auflösung dieser Schwierigkeit beruht auf Folgendem. Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muss als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetze abweichenden, oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen worden. Nun wird hier aber in dem Menschen eine über das in ihm vorher mächtige böse Princip die Oberhand habende gute Gesinnung vorausgesetzt, und es ist

nun die Frage: ob die moralische Folge der ersteren, die Strafe, (mit andern Worten, die Wirkung des Missfallens Gottes an dem Subjecte,) auch auf seinen Zustand in der gebesserten Gesinnung könne gezogen werden, in der er schon ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Da hier die Frage nicht ist: ob auch vor der Sinnesänderung die über ihn verhängte Strafe mit der göttlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen würde, (als woran Niemand zweifelt,) so soll sie (in dieser Untersuchung) nicht als vor der Besserung an ihm vollzogen gedacht werden. Sie kann aber auch nicht als nach derselben, da der Mensch schon im neuen Leben wandelt und moralisch ein anderer Mensch ist, dieser seiner neuen Qualität (eines Gott wohlgefälligen Menschen) angemessen angenommen werden; gleichwohl aber muss der höchsten Gerechtigkeit, vor der ein Strafbarer nie straflos sein kann, ein Genüge geschehen. Da sie also weder vor, noch nach der Sinnesänderung der göttlichen Weisheit gemäss und doch nothwendig ist; so würde sie als in dem Zustande der Sinnesänderung selbst ihr angemessen und ausgeübt gedacht werden müssen. Wir müssen also sehen, ob in diesem letztern schon durch den Begriff einer moralischen Sinnesänderung diejenigen Uebel als enthalten gedacht werden können, die der neue gutgesinnte Mensch als von ihm (in andrer Beziehung) verschuldete und als solche Strafen ansehen kann,* wodurch der gött-

* Die Hypothese: alle Uebel in der Welt im Allgemeinen als Strafen für begangene Uebertretungen anzusehen, kann nicht sowohl, als zum Behuf einer Theodicee, oder als Erfindung zum Behuf der Priesterreligion (des Cultus) ersonnen, angenommen werden, (denn sie ist zu gemein, um so künstlich ausgedacht zu sein;) sondern liegt vermuthlich der menschlichen Vernunft sehr nahe, welche geneigt ist, den Lauf der Natur an die Gesetze der Moralität anzuknüpfen, und die daraus den Gedanken sehr natürlich hervorbringt, dass wir zuvor bessere Menschen zu werden suchen sollen, ehe wir verlangen können, von den Uebeln des Lebens befreit zu werden, oder sie durch überwiegendes Wohl zu vergüten. — Darum wird der erste Mensch (in der heiligen Schrift), als zur Arbeit, wenn er essen wollte, sein Weib, dass sie mit Schmerzen Kinder gebären sollte, und beide als zum Sterben, um ihrer Uebertretung willen, verdammt vorgestellt, obgleich nicht abzusehen ist, wie, wenn diese auch nicht begangen worden, thierische mit solchen Gliedmassen versehene Geschöpfe sich einer andern Bestimmung hätten gewärtigen können. Bei den Hindus sind die Menschen nichts Anderes, als in thierische Körper zur Strafe für ehemalige Verbrechen eingesperrte Geister (*Dewas* genannt), und selbst ein Philosoph (Malebranche) wollte den vernunftlosen Thieren lieber gar keine Seelen und hiemit auch keine Gefühle beilegen, als einräumen, dass die Pferde so viel Plagen ausstehen müssten, „ohne doch vom verbotenen Heu gefressen zu haben."

lichen Gerechtigkeit ein Genüge geschieht. — Die Sinnesänderung ist nämlich ein Ausgang vom Bösen, und ein Eintritt ins Gute, das Ablegen des alten, und das Anziehen des neuen Menschen, da das Subject der Sünde, (mithin auch allen Neigungen, sofern sie dazu verleiten,) abstirbt, um der Gerechtigkeit zu leben. In ihr aber als intellectueller Bestimmung sind nicht zwei durch eine Zwischenzeit getrennte moralische Actus enthalten, sondern sie ist nur ein einiger, weil die Verlassung des Bösen nur durch die gute Gesinnung, welche den Eingang ins Gute bewirkt, möglich ist, und so umgekehrt. Das gute Princip ist also in der Verlassung der bösen ebensowohl, als in der Annehmung der guten Gesinnung enthalten, und der Schmerz, der die erste rechtmässig begleitet, entspringt gänzlich aus der zweiten. Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute ist als „(das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches,)“ an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Uebeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich blos um des Guten willen übernimmt; die aber doch eigentlich einem andern, nämlich dem alten, (denn dieser ist moralisch ein anderer,) als Strafe gebührten. — Ob er also gleich physisch (seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen nach betrachtet) ebenderselbe strafbare Mensch ist und als ein solcher vor einem moralischen Gerichtshofe, mithin auch von ihm selbst gerichtet werden muss, so ist er doch in seiner neuen Gesinnung (als intelligibles Wesen) vor einem göttlichen Richter, vor welchem diese die That vertritt, moralisch ein anderer, und diese in ihrer Reinigkeit, wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder, (wenn wir diese Idee personificiren,) dieser selbst trägt für ihn, und so auch für Alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachverwalter, dass sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur dass (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muss,* an dem

* Auch die reinste moralische Gesinnung bringt am Menschen als Weltwesen doch nichts mehr, als ein continuirliches Werden eines Gott wohlgefälligen Subjects der That nach, (die in der Sinnenwelt angetroffen wird,) hervor. Der Qualität nach, (da sie als übersinnlich gegründet gedacht werden muss,) soll und kann sie zwar heilig und der seines Urbildes gemäss sein; dem Grade nach, — wie sie sich in Handlungen offenbart, — bleibt sie immer mangelhaft und von der ersteren unendlich weit

Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird. — Hier ist nun derjenige Ueberschuss über das Verdienst der Werke, der oben vermisst wurde, und ein Verdienst, das uns aus **Gnaden** zugerechnet wird. Denn damit das, was bei uns im Erdenleben, (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten) immer nur im blosen **Werden** ist, (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein,) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch* (nach der empirischen Selbsterkenntniss); so weit wir uns selbst kennen, (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unsern Thaten ermessen,) so dass der Ankläger in uns eher noch

abstehend. Demungeachtet vertritt diese Gesinnung, weil sie den Grund des continuirlichen Fortschritts im Ergänzen dieser Mangelhaftigkeit enthält, als intellectuelle Einheit des Ganzen, **die Stelle der That** in ihrer Vollendung. Allein nun fragt sich: kann wohl derjenige, „an dem nichts Verdammliches ist,“ oder sein muss, sich gerechtfertigt glauben, und sich gleichwohl die Leiden, die ihm auf dem Wege zu immer grösserem Guten zustossen, immer noch **als strafend** zurechnen, also hierdurch eine Strafbarkeit, mithin auch eine Gott missfällige Gesinnung bekennen? Ja, aber nur in der Qualität des Menschen, den er continuirlich auszieht. Was ihm in jener Qualität, (der des alten Menschen,) als Strafe gebühren würde, (und das sind alle Leiden und Uebel des Lebens überhaupt,) das nimmt er in der Qualität des neuen Menschen freudig, blos um des Guten willen, über sich; folglich werden sie ihm sofern und als einem solchen nicht als Strafen zugerechnet, sondern der Ausdruck will nur so viel sagen: alle ihm zustossende Uebel und Leiden, die der alte Mensch sich als Strafe hätte zurechnen müssen, und die er sich auch, sofern er ihm abstirbt, wirklich als solche zurechnet, die nimmt er, in der Qualität des neuen, als so viel Anlässe der Prüfung und Uebung seiner Gesinnung zum Guten willig auf, wovon selbst jene Bestrafung die Wirkung und zugleich die Ursache, mithin auch von derjenigen Zufriedenheit und **moralischen Glückseligkeit** ist, welche im Bewusstsein seines Fortschritts im Guten, (der mit der Verlassung des Bösen ein Actus ist,) besteht; dahingegen ebendieselben Uebel in der alten Gesinnung nicht allein als Strafen hätten gelten, sondern auch als solche **empfunden** werden müssen, weil sie, selbst als blose Uebel betrachtet, doch demjenigen gerade entgegengesetzt sind, was sich der Mensch in solcher Gesinnung als **physische Glückseligkeit** zu seinem einzigen Ziele macht.

* [1]Sondern nur **Empfänglichkeit**, welche alles ist, was wir unsererseits uns beilegen können; der Rathschluss aber eines Oberen zu Ertheilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter, als die (moralische) Empfänglichkeit hat, heisst **Gnade**.

[1] Diese Anmerkung, für welche im Texte des Originals das Verweisungszeichen fehlt, ist Zusatz der 2. Ausg.

auf ein Verdammungsurtheil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urtheilsspruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugthuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung[1] liegt, die aber Gott allein kennt,) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäss, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung entschlagen werden.

Es kann nun noch gefragt werden, ob diese Deduction der Idee einer Rechtfertigung des zwar verschuldeten, aber doch zu einer Gott wohlgefälligen Gesinnung übergegangenen Menschen irgend einen praktischen Gebrauch habe und welcher es sein könne. Es ist nicht abzusehen, welcher positive Gebrauch davon für die Religion und den Lebenswandel zu machen sei; da in jener Untersuchung die Bedingung zum Grunde liegt, dass der, den sie angeht, in der erforderlichen guten Gesinnung schon wirklich sei, auf deren Behuf (Entwickelung und Beförderung) aller praktische Gebrauch moralischer Begriffe eigentlich abzweckt; denn was den Trost betrifft, so führt ihn eine solche Gesinnung für den, der sich ihrer bewusst ist, (als Trost und Hoffnung, nicht als Gewissheit,) schon bei sich. Sie ist also insofern nur die Beantwortung einer speculativen Frage, die aber darum nicht mit Stillschweigen übergangen werden kann, weil sonst der Vernunft vorgeworfen werden könnte, sie sei schlechterdings unvermögend, die Hoffnung auf die Lossprechung des Menschen von seiner Schuld mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen; ein Vorwurf, der ihr in mancherlei, vornehmlich in moralischer Rücksicht nachtheilig sein könnte. Allein der negative Nutzen, der daraus für Religion und Sitten zum Behuf eines jeden Menschen gezogen werden kann, erstreckt sich sehr weit. Denn man sieht aus der gedachten Deduction, dass nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse, mithin alle Expiationen, sie mögen von der büssenden oder feierlichen Art sein, alle Anrufungen und Hochpreisungen, (selbst die des stellvertretenden Ideals des Sohnes Gottes) den Mangel der erstern nicht ersetzen, oder, wenn diese da ist, ihre Gültigkeit vor jenem Gerichte nicht im mindesten vermehren können; denn dieses Ideal muss in unserer Gesinnung aufgenommen sein, um an der Stelle der That zu gelten. Ein Anderes enthält die Frage: was sich der Mensch von seinem ge-

[1] 1. Ausg.: „der vermeinten gebesserten Gesinnung".

führten Lebenswandel am Ende desselben zu versprechen, oder was er zu fürchten habe. Hier muss er allererst seinen Charakter wenigstens einigermassen kennen; also, wenn er gleich glaubt, es sei mit seiner Gesinnung eine Besserung vorgegangen, die alte (verderbte), von der er ausgegangen ist, zugleich mit in Betrachtung ziehen, und was und wie viel von der ersteren er abgelegt habe, und welche Qualität (ob lautere oder noch unlautere) sowohl, als welchen Grad die vermeinte neue Gesinnung habe, abnehmen können, um die erste zu überwinden und den Rückfall in dieselbe zu verhüten; er wird sie also durchs ganze Leben nachzusuchen haben. Da er also von seiner wirklichen Gesinnung durch unmittelbares Bewusstsein gar keinen sichern und bestimmten Begriff bekommen, sondern ihn nur aus seinem wirklich geführten Lebenswandel abnehmen kann; so wird er für das Urtheil des künftigen Richters, (des aufwachenden Gewissens in ihm selbst, zugleich mit der herbeigerufenen empirischen Selbsterkenntniss,) sich keinen andern Zustand zu seiner Ueberführung denken können, als dass ihm sein ganzes Leben dereinst werde vor Augen gestellt werden, nicht blos ein Abschnitt desselben, vielleicht der letzte und für ihn noch günstigste; hiemit aber würde er von selbst die Aussicht in ein noch weiter fortgesetztes Leben, (ohne sich hier Grenzen zu setzen,) wenn es noch länger gedauert hätte, verknüpfen. Hier kann er nun nicht die zuvor erkannte Gesinnung die That vertreten lassen, sondern umgekehrt, er soll aus der ihm vorgestellten That seine Gesinnung abnehmen. Was meint der Leser wohl, wird blos dieser Gedanke, welcher dem Menschen, (der eben nicht der ärgste sein darf,) vieles in die Erinnerung zurückruft, was er sonst leichtsinniger Weise längst aus der Acht gelassen hat, wenn man ihm auch nichts weiter sagte, als: er habe Ursache zu glauben, er werde dereinst vor einem Richter stehen, von seinem künftigen Schicksal nach seinem bisher geführten Lebenswandel urtheilen? Wenn man im Menschen den Richter, der in ihm selbst ist, anfragt, so beurtheilt er sich strenge; denn er kann seine Vernunft nicht bestechen; stellt man ihm aber einen andern Richter vor, so wie man von ihm aus anderweitigen Belehrungen Nachricht haben will, so hat er wider seine Strenge vieles vom Vorwande der menschlichen Gebrechlichkeit Hergenommenes einzuwenden, und überhaupt denkt er, ihm beizukommen: es sei, dass er durch reuige, nicht aus wahrer Gesinnung der Besserung entspringende Selbstpeinigungen der Bestrafung von ihm zuvorzukommen, oder ihn durch Bitten und Flehen, auch durch Formeln und für gläubig ausge-

gebene Bekenntnisse zu erweichen denkt; und wenn ihm hiezu Hoffnung gemacht wird (nach dem Sprichwort: Ende gut, alles gut,) so macht er darnach schon frühzeitig seinen Anschlag, um nicht ohne Noth zu viel am vergnügten Leben einzubüssen, und beim nahen Ende desselben doch in der Geschwindigkeit die Rechnung zu seinem Vortheile abzuschliessen.*

*[1] Die Absicht derer, die am Ende des Lebens einen Geistlichen rufen lassen, ist gewöhnlich, dass sie an ihm einen Tröster haben wollen; nicht wegen der physischen Leiden, welche die letzte Krankheit, ja auch nur die natürliche Furcht vor dem Tod mit sich führt, (denn darüber kann der Tod selber, der sie beendigt, Tröster sein,) sondern wegen der moralischen, nämlich der Vorwürfe des Gewissens. Hier sollte nun dieses eher aufgeregt und geschärft werden, um, was noch Gutes zu thun, oder Böses in seinen übrig bleibenden Folgen zu vernichten (repariren) sei, ja nicht zu verabsäumen, nach der Warnung: „sei willfährig deinem Widersacher, (dem, der einen Rechtsanspruch wider dich hat,) so lange du noch mit ihm auf dem Wege bist, (d. i. so lange du noch lebst,) damit er dich nicht dem Richter (nach dem Tode) überliefere u. s. w.“ An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern ihn Ueberlebenden; ganz wider die Endabsicht, wozu ein solcher Gewissensbeistand am Ende des Lebens für nöthig gehalten werden kann.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Zweiter Abschnitt.

Von dem Rechtsanspruche des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen, und dem Kampfe beider Principien mit einander.

Die heilige Schrift (christlichen Antheils) trägt dieses intelligible moralische Verhältniss in der Form einer Geschichte vor, da zwei, wie Himmel und Hölle einander entgegengesetzte Principien im Menschen, als Personen ausser ihm vorgestellt, nicht blos ihre Macht gegen einander versuchen, sondern auch, (der eine Theil als Ankläger, der andere als Sachwalter des Menschen,) ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter durchs Recht gelten machen wollen.

Der Mensch war ursprünglich zum Eigenthümer aller Güter der Erde eingesetzt (1 Mos. I, 28), doch, dass er diese nur als sein Untereigenthum *(dominium utile)* unter seinem Schöpfer und Herrn, als Obereigenthümer *(dominus directus)*, besitzen sollte. Zugleich wird ein böses Wesen, (wie es so böse geworden, um seinem Herrn untreu zu werden, da es doch uranfänglich gut war, ist nicht bekannt,) aufgestellt, welches durch seinen Abfall alles Eigenthums, das es im Himmel besessen haben mochte, verlustig geworden, und sich nun ein anderes auf Erden erwerben will. Da ihm nun als einem Wesen höherer Art — als einem Geiste — irdische und körperliche Gegenstände keinen Genuss gewähren können, so sucht er eine Herrschaft über die Gemüther dadurch zu erwerben, dass er die Stammältern aller Menschen von ihrem Oberherrn abtrünnig und ihm anhängig macht, da es ihm dann gelingt, sich so zum Obereigenthümer aller Güter der Erde, d. i. zum Fürsten dieser Welt aufzuwerfen. Nun könnte man hiebei zwar es bedenklich finden: warum sich Gott gegen diesen Verräther nicht seiner Gewalt bediente,*

* Der P. Charlevoix berichtet, dass, da er seinem irokesischen Katechismusschüler alles Böse vorerzählte, was der böse Geist in die zu Anfang gute Schöpfung

as er zu stiften zur Absicht hatte, lieber in seinem An-
ber die Beherrschung und Regierung der höchsten
tige Wesen verfährt mit ihnen nach dem Princip
ie Gutes oder Böses treffen soll, das sollen sie
ben. Hier war also, dem guten Princip zum
richtet, welchem alle von Adam (natür-
. Menschen unterwürfig wurden, und zwar
lligung, weil das Blendwerk der Güter dieser
on dem Abgrunde des Verderbens abzog, für das sie
rden. Zwar verwahrte sich das gute Princip wegen seines
spruches an der Herrschaft über den Menschen durch die Er-
tung der Form einer Regierung, die blos auf öffentliche alleinige Verehrung seines Namens angeordnet war (in der jüdischen Theokratie); da aber die Gemüther der Unterthanen in derselben für keine anderen Triebfedern, als die Güter dieser Welt, gestimmt blieben, und sie also auch nicht anders, als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert sein wollten, dafür aber keiner andern Gesetze fähig waren, als solcher, welche theils lästige Ceremonien und Gebräuche auferlegten, theils zwar sittliche, aber nur solche, wobei ein äusserer Zwang stattfand, also nur bürgerliche waren, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betrachtung kam; so that diese Anordnung dem Reiche der Finsterniss keinen wesentlichen Abbruch, sondern diente nur dazu, um das unauslöschliche Recht des ersten Eigenthümers immer im Andenken zu erhalten. — Nun erschien in ebendemselben Volke zu einer Zeit, da es alle Uebel einer hierarchischen Verfassung im vollen Maasse fühlte, und das sowohl dadurch, als vielleicht durch die den Sklavensinn erschütternden moralischen Freiheitslehren der griechischen Weltweisen, die auf dasselbe allmählig Einfluss bekommen hatten, grossentheils zum Besinnen gebracht, mithin zu einer Revolution reif war, auf einmal eine Person, deren Weisheit noch reiner, als die der bisherigen Philosophen, wie vom Himmel herabgekommen war, und die sich auch selbst, was ihre Lehren und Beispiel betraf, zwar als wahren Menschen, aber doch als einen Gesandten solchen Ursprungs ankündigte,

hineingebracht habe, und wie er noch beständig die besten göttlichen Veranstaltungen zu vereiteln suche, dieser mit Unwillen gefragt habe: aber warum schlägt Gott den Teufel nicht todt? auf welche Frage er treuherzig gesteht, dass er in der Eile keine Antwort habe finden können.

der in ursprünglicher Unschuld in dem Vertrage, den das übrige Menschengeschlecht durch seinen Repräsentanten, den ersten Stammvater, mit dem bösen Princip eingegangen, nicht mit begriffen war* und „an dem der Fürst dieser Welt also keinen Theil hatte." Hiedurch war des letztern Herrschaft in Gefahr gesetzt. Denn widerstand dieser Gott wohlgefällige Mensch seinen Versuchungen, jenem Contract auch beizutreten, nahmen andere Menschen auch dieselbe Gesinnung gläubig an, so büsste er eben so viel Unterthanen ein, und sein Reich lief Gefahr, gänzlich zerstört zu werden. Dieser bot ihm also an, ihn zum Lehnsträger seines ganzen Reichs zu machen, wenn er ihm nur als Eigenthümer desselben huldigen wollte. Da dieser Versuch nicht gelang, so

---

*[1] Eine vom angebornen Hange zum Bösen freie Person so als möglich sich zu denken, dass man sie von einer jungfräulichen Mutter gebären lässt, ist eine Idee der sich zu einem schwer zu erklärenden und doch auch nicht abzuleugnenden, gleichsam moralischen Instinct bequemenden Vernunft; da wir nämlich die natürliche Zeugung, weil sie ohne Sinnenlust beider Theile nicht geschehen kann, uns aber doch auch (für die Würde der Menschheit) in gar zu nahe Verwandtschaft mit der allgemeinen Thiergattung zu bringen scheint, als etwas ansehen, dessen wir uns zu schämen haben: – eine Vorstellung, die gewiss die eigentliche Ursache von der vermeinten Heiligkeit des Mönchsstandes geworden ist; — welches uns also etwas Unmoralisches, mit der Vollkommenheit eines Menschen nicht Vereinbares, doch in seine Natur Eingepfropftes und also sich auch auf seine Nachkommen als eine böse Anlage Vererbendes zu sein deucht. — Dieser dunklen (von einer Seite blos sinnlichen, von der andern aber doch moralischen, mithin intellectuellen) Vorstellung ist nun die Idee einer von keiner Geschlechtsgemeinschaft abhängigen (jungfräulichen) Geburt eines mit keinem moralischen Fehler behafteten Kindes wohl angemessen, aber nicht ohne Schwierigkeit in der Theorie, (in Ansehung deren aber etwas zu bestimmen in praktischer Absicht gar nicht nöthig ist.) Denn nach der Hypothese der Epigenesis würde doch die Mutter, die durch natürliche Zeugung von ihren Eltern abstammt, mit jenem moralischen Fehler behaftet sein und diesen wenigstens der Hälfte nach auch bei einer übernatürlichen Zeugung auf ihr Kind vererben; mithin müsste, damit dies nicht die Folge sei, das System der Präexistenz der Keime in den Eltern, aber auch nicht das der Einwickelung im weiblichen, (weil dadurch jene Folge nicht vermieden wird,) sondern blos im männlichen Theile, (nicht das der *ovulorum*, sondern der *animalculorum spermaticorum*,) angenommen werden; welcher Theil nun bei einer übernatürlichen Schwangerschaft wegfällt, und so jener Idee theoretisch angemessen jene Vorstellungsart vertheidigt werden könnte. — Wozu aber alle diese Theorie, dafür oder dawider, wenn es für das Praktische genug ist, jene Idee als Symbol der sich selbst über die Versuchung zum Bösen erhebenden, (diesem siegreich widerstehenden) Menschheit uns zum Muster vorzustellen?

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

entzog er nicht allein diesem Fremdlinge auf seinem Boden alles, was ihm sein Erdenleben angenehm machen konnte, (bis zur grössten Armuth,) sondern erregte gegen ihn alle Verfolgungen, wodurch böse Menschen es verbittern können, Leiden, die nur der Wohlgesinnte recht tief fühlt, Verleumdung der lautern Absicht seiner Lehren, (um ihm allen Anhang zu entziehen,) und verfolgte ihn bis zum schmählichsten Tode, ohne gleichwohl durch diese Bestürmung seiner Standhaftigkeit und Freimüthigkeit in Lehre und Beispiel für das Beste von lauter Unwürdigen im mindesten etwas gegen ihn auszurichten. Und nun der Ausgang dieses Kampfes! Der Ausschlag desselben kann als ein rechtlicher, oder auch als ein physischer betrachtet werden. Wenn man den letztern ansieht, (der in die Sinne fällt,) so ist das gute Princip der unterliegende Theil; er musste in diesem Streite, nach vielen erlittenen Leiden, sein Leben hingeben,* weil er in einer fremden Herrschaft, (die Gewalt hat,) einen Aufstand erregte. Da aber das Reich, in welchem Principien machthabend sind, (sie mögen nun gut oder böse sein,)

---

*[1] Nicht dass er, (wie D. BAHRDT romanhaft dichtete,) den Tod suchte, um eine gute Absicht durch ein Aufsehen erregendes glänzendes Beispiel zu befördern; das wäre Selbstmord gewesen. Denn man darf zwar auf die Gefahr des Verlustes seines Lebens etwas wagen, oder auch den Tod von den Händen eines Andern erdulden, wenn man ihm nicht ausweichen kann, ohne einer unnachlasslichen Pflicht untreu zu werden, aber nicht über sich und sein Leben als Mittel, zu welchem Zweck es auch sei, disponiren und so Urheber seines Todes sein. — Aber auch nicht, dass er, (wie der Wolfenbüttelsche Fragmentist argwohnt,) sein Leben nicht in moralischer, sondern blos in politischer, aber unerlaubter Absicht, um etwa die Priesterregierung zu stürzen und sich mit weltlicher Obergewalt an ihre Stelle zu setzen, gewagt habe; denn dawider streitet seine, nachdem er die Hoffnung es zu erhalten schon aufgegeben hatte, an seine Jünger beim Abendmahl ergangene Ermahnung, es zu seinem Gedächtniss zu thun; welches, wenn es die Erinnerung einer fehlgeschlagenen weltlichen Absicht hätte sein sollen, eine kränkende, Unwillen gegen den Urheber erregende, mithin sich selbst widersprechende Ermahnung gewesen wäre. Gleichwohl konnte diese Erinnerung auch das Fehlschlagen einer sehr guten rein-moralischen Absicht des Meisters betreffen, nämlich noch bei seinem Leben, durch Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Ceremonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben, eine öffentliche Revolution (in der Religion) zu bewirken; (wozu die Anstalten, seine im Lande zerstreuten Jünger am Ostern zu versammeln, abgezweckt sein mochten,) von welcher freilich auch noch jetzt bedauert werden kann, dass sie nicht gelungen ist; die aber doch nicht vereitelt, sondern nach seinem Tode in eine, sich im Stillen, aber unter viel Leiden ausbreitende Religionsumänderung übergegangen ist.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

nicht ein Reich der Natur, sondern der Freiheit ist, d. i. ein solches, in welchem man über die Sachen nur insofern disponiren kann, als man über die Gemüther herrscht, in welchem also Niemand Sklave (Leibeigener) ist, als der und so lange er es sein will; so war eben dieser Tod (die höchste Stufe der Leiden eines Menschen) die Darstellung des guten Princips, nämlich der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, als Beispiel der Nachfolge für Jedermann. Die Vorstellung desselben sollte und konnte auch für seine, ja sie kann für jede Zeit vom grössten Einflusse auf menschliche Gemüther sein; indem es die Freiheit der Kinder des Himmels und die Knechtschaft eines blosen Erdensohns in dem allerauffallendsten Contraste sehen lässt. Das gute Princip aber ist nicht blos zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarer Weise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen, (wie ein Jeder, der auf seine Heiligkeit und zugleich die Unbegreiflichkeit der Verbindung derselben mit der sinnlichen Natur des Menschen in der moralischen Anlage Acht hat, gestehen muss,) und hat in ihr rechtlicher Weise seinen ersten Wohnsitz. Da es also in einem wirklichen Menschen als einem Beispiele für alle Andere erschien, „so kam er in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu heissen, die an seinen Namen glauben;" d. i. durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für Jedermann, die ebenso, wie er, allem dem absterben wollen, was sie zum Nachtheil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleissig wäre in guten Werken, zum Eigenthum" und unter seine Herrschaft, indessen dass er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überlässt.

Also ist der moralische Ausgang dieses Streites auf Seiten des Helden dieser Geschichte (bis zum Tode desselben) eigentlich nicht die Besiegung des bösen Princips; denn sein Reich währt noch, und es muss allenfalls noch eine neue Epoche eintreten, in der es zerstört werden soll, — sondern nur Brechung seiner Gewalt, die, welche ihm so lange unterthan gewesen sind, nicht wider ihren Willen zu halten, indem ihnen eine andere moralische Herrschaft, (denn unter irgend einer muss der Mensch stehen,) als Freistatt eröffnet wird, in der sie Schutz für ihre Moralität finden können, wenn sie die alte verlassen wollen. Uebrigens wird das böse Princip noch immer der Fürst dieser Welt genannt, in

welcher die, so dem guten Princip anhängen, sich immer auf physische Leiden, Aufopferungen, Kränkungen der Selbstliebe, welche hier als Verfolgungen des bösen Princips vorgestellt werden, gefasst sein mögen, weil er nur für die, so das Erdenwohl zu ihrer Endabsicht gemacht haben, Belohnungen in seinem Reiche hat.

Man sieht leicht, dass, wenn man diese lebhafte, und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: dass es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung ächter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, dass dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbst verschuldete Verkehrtheit, oder wie man diese Bösartigkeit noch sonst nennen will, Betrug (*fausseté*, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen,) entgegenwirket; eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich-Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewusstsein, dass sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung frei zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählig aufs Gemüth thut, überzeugt zu werden, dass die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten, („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und dass, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens abergläubisch durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder schwärmerisch durch vermeinte (blos passive) innere Erleuchtungen ergänzen, und so von dem auf Selbstthätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal, als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen. — Uebrigens kann eine Bemühung, wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muss vielmehr für Pflicht gehalten werden,* und man kann sich dabei desjenigen erinnern, was der weise Lehrer seinen Jüngern von Jeman-

*[1] Wobei man einräumen kann, dass er nicht der einzige sei.

[1] Zusatz der 2. Ausg.

den sagte, der seinen besondern Weg ging, wobei er am Ende doch auf ebendasselbe Ziel hinaus kommen musste: „wehret ihm nicht; denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns.“

Allgemeine Anmerkung.

Wenn eine moralische Religion, (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten, als göttlicher Gebote zu setzen ist,) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, so glaubt ihr nicht.“ Nun ist es doch der gemeinen Denkungsart der Menschen ganz angemessen, dass, wenn eine Religion des blosen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht, und dafür eine im Geist und in der Wahrheit (der moralischen Gesinnung) gegründete eingeführt werden soll, die Introduction der letztern, ob sie es zwar nicht bedarf, in der Geschichte noch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werde, um die Endschaft der ersteren, die ohne Wunder gar keine Autorität gehabt haben würde, anzukündigen; ja auch wohl so, dass, um die Anhänger der ersteren für die neue Revolution zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird, und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist, und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann, die zu ihrer Zeit durch solche Hülfsmittel introducirt zu werden bedurfte; man müsste denn annehmen wollen, dass das blose Glauben und Nachsagen unbegreiflicher Dinge, (was ein Jeder kann, ohne darum ein besserer Mensch zu sein, oder jemals dadurch zu werden,) eine Art und gar die einzige sei, Gott wohlzugefallen; als wider welches Vorgeben mit aller Macht gestritten werden muss. Es mag also sein, dass die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniss, dass seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben,

dass sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, dass die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei; so können wir sie insgesammt auf ihrem Werthe beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde beruht, die unauslöschlich in jeder Seele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstücke machen, dass das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können.

Was aber Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, dass vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches so viel sagen will, als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, dass es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuiren sie keine. Daher haben weise Regierungen jederzeit zwar eingeräumt, ja wohl gar unter die öffentlichen Religionslehren die Meinung gesetzlich aufgenommen, dass vor Alters Wunder geschehen wären, neue Wunder aber nicht erlaubt.* Denn die alten

* Selbst Religionslehrer, die ihre Glaubensartikel an die Autorität der Regierung anschliessen (Orthodoxe), befolgen hierin mit der letzteren die nämliche Maxime. Daher Herr PFENNINGER, da er seinen Freund, Herrn LAVATER, wegen seiner Behauptung eines noch immer möglichen Wunderglaubens vertheidigte, ihnen mit Recht Inconsequenz vorwarf, dass sie, (denn die in diesem Punkt naturalistisch Denkenden nahm er ausdrücklich aus,) da sie doch die vor etwa siebzehn Jahrhunderten in der christlichen Gemeinde wirklich gewesenen Wunderthäter behaupteten, jetzt keine mehr statuiren wollten, ohne doch aus der Schrift beweisen zu können, dass und wenn sie einmal gänzlich aufhören sollten, (denn die Vernünftelei, dass sie jetzt nicht mehr nöthig seien, ist Anmassung grösserer Einsicht, als ein Mensch sich wohl zutrauen soll,) und diesen Beweis sind sie ihm schuldig geblieben. Es war also nur Maxime der Vernunft, sie jetzt nicht einzuräumen und zu erlauben, nicht objective Einsicht, es gebe keine. Gilt aber dieselbe Maxime, die für diesmal auf den besorglichen Unfug im bürgerlichen Wesen zurücksicht, nicht auch für die Befürchtung eines ähnlichen Unfugs im philosophirenden und überhaupt vernünftig nachdenkenden gemeinen Wesen? — Die, so zwar grosse (Aufsehen machende) Wunder nicht einräumen, aber kleine unter dem Namen einer ausserordentlichen Direction freigebig erlauben, (weil die letzteren, als blose Lenkung, nur wenig Kraftanwendung der übernatürlichen Ursache erfordern,) bedenken nicht, dass es hiebei nicht auf die Wirkung und deren Grösse, sondern auf die Form des Weltlaufs, d. i. auf die Art, wie jene

Wunder[1] waren nach und nach schon so bestimmt, und durch die Obrigkeit beschränkt, dass keine Verwirrung im gemeinen Wesen dadurch angerichtet werden konnte, wegen neuer Wunderthäter aber mussten sie allerdings der Wirkungen halber besorgt sein, die sie auf den öffentlichen Ruhestand und die eingeführte Ordnung haben könnten. Wenn man aber fragt: was unter dem Worte Wunder zu verstehen sei, so kann man, (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns, d. i. zu unserm praktischen Vernunftgebrauch seien,) sie dadurch erklären, dass sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen. Da kann man sich nun entweder theistische oder dämonische Wunder denken, die letzteren aber in englische (agathodämonische) oder teuflische (kakodämonische) Wunder eintheilen, von welchen aber die letzteren eigentlich nur in Nachfrage kommen, weil die guten Engel, (ich weiss nicht, warum,) wenig oder gar nichts von sich zu reden geben.

Was die theistischen Wunder betrifft, so können wir uns von den Wirkungsgesetzen ihrer Ursache, (als eines allmächtigen etc. und dabei moralischen Wesens) allerdings einen Begriff machen, aber nur einen allgemeinen, sofern wir ihn als Weltschöpfer und Regierer nach der Ordnung der Natur sowohl, als der moralischen denken, weil wir von dieser ihren Gesetzen unmittelbar und für sich Kenntniss bekommen können, deren sich dann die Vernunft zu ihrem Gebrauche bedienen kann. Nehmen wir aber an, dass Gott die Natur auch bisweilen und in besonderen Fällen von dieser ihren Gesetzen abweichen lasse; so haben wir nicht den mindesten Begriff, und können auch nie hoffen, einen von dem Gesetze zu bekommen, nach welchem Gott alsdann bei Veranstaltung einer solchen Begebenheit verfährt, (ausser dem allgemeinen moralischen, dass, was er thut, alles gut sein werde; wodurch aber in Ansehung dieses besondern Vorfalls nichts bestimmt wird.) Hier wird nun die Vernunft wie gelähmt, indem sie dadurch in ihrem Geschäfte nach bekannten Gesetzen aufgehalten, durch kein neues aber belehrt wird, auch nie in der Welt davon belehrt zu werden hoffen kann.

geschehe, ob natürlich oder übernatürlich, ankomme, und dass für Gott kein Unterschied des Leichten und Schweren zu denken sei. Was aber das Geheime der übernatürlichen Einflüsse betrifft, so ist eine solche absichtliche Verbergung der Wichtigkeit einer Begebenheit dieser Art noch weniger angemessen.

[1] 1. Ausg. „Denn die Alten waren“

Unter diesen aber sind die dämonischen Wunder die allerunverträglichsten mit dem Gebrauche unserer Vernunft. Denn in Ansehung der theistischen würde sie doch wenigstens noch ein negatives Merkmal für ihren Gebrauch haben können, nämlich dass, wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten vorgestellt wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein solches sein könne, (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, so viel er weiss, ganz unschuldigen Sohn tödten;) bei einem angenommenen dämonischen Wunder aber fällt auch dieses Merkmal weg, und wollte man dagegen für solche das entgegengesetzte positive zum Gebrauch der Vernunft ergreifen, nämlich dass, wenn dadurch eine Einladung zu einer guten Handlung geschieht, die wir an sich schon als Pflicht erkennen, sie nicht von einem bösen Geiste geschehen sei, so würde man doch auch alsdann falsch greifen können; denn dieser verstellt sich, wie man sagt, oft in einen Engel des Lichts.

In Geschäften kann man also unmöglich auf Wunder rechnen, oder sie bei seinem Vernunftgebrauch, (und der ist in allen Fällen des Lebens nöthig,) irgend in Anschlag bringen. Der Richter, (so wundergläubig er auch in der Kirche sein mag,) hört das Vorgeben des Delinquenten von teuflischen Versuchungen, die er erlitten haben will, so an, als ob gar nichts gesagt wäre; ungeachtet, wenn er diesen Fall als möglich betrachtete, es doch immer einiger Rücksicht darauf wohl werth wäre, dass ein einfältiger gemeiner Mensch in die Schlingen eines abgefeimten Bösewichts gerathen ist; allein er kann diesen nicht vorfordern, beide confrontiren, mit einem Worte, schlechterdings nichts Vernünftiges daraus machen. Der vernünftige Geistliche wird sich also wohl hüten, den Kopf der seiner Seelsorge Anbefohlnen mit Geschichtchen aus dem höllischen Proteus anzufüllen und ihre Einbildungskraft zu verwildern. Was aber die Wunder von der guten Art betrifft, so werden sie von Leuten in Geschäften blos als Phrasen gebraucht. So sagt der Arzt: dem Kranken ist, wenn nicht etwa ein Wunder geschieht, nicht zu helfen, d. i. er stirbt gewiss. — Zu Geschäften gehört nun auch das des Naturforschers, die Ursachen der Begebenheiten in dieser ihren Naturgesetzen aufzusuchen; ich sage, in den Naturgesetzen dieser Begebenheiten, die er also durch Erfahrung belegen kann, wenn er gleich auf die Kenntniss dessen, was nach diesen Gesetzen wirkt, an sich selbst, oder was sie in Beziehung auf einen andern möglichen Sinn für uns sein

möchten, Verzicht thun muss. Eben so ist die moralische Besserung des Menschen ein ihm obliegendes Geschäft, und nun mögen noch immer himmlische Einflüsse dazu mitwirken, oder zu Erklärung der Möglichkeit derselben für nöthig gehalten werden; er versteht sich nicht darauf, weder sie sicher von den natürlichen zu unterscheiden, noch sie und so gleichsam den Himmel zu sich herabzuziehen; da er also mit ihnen unmittelbar nichts anzufangen weiss, so statuirt* er in diesem Falle keine Wunder, sondern, wenn er der Vorschrift der Vernunft Gehör gibt, so verfährt er so, als ob alle Sinnesänderung und Besserung lediglich von seiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge. Aber dass man durch die Gabe, recht fest an Wunder theoretisch zu glauben, sie auch wohl gar selbst bewirken und so den Himmel bestürmen könne, geht zu weit aus den Schranken der Vernunft hinaus, um sich bei einem solchen sinnlosen Einfalle lange zu verweilen.**

---

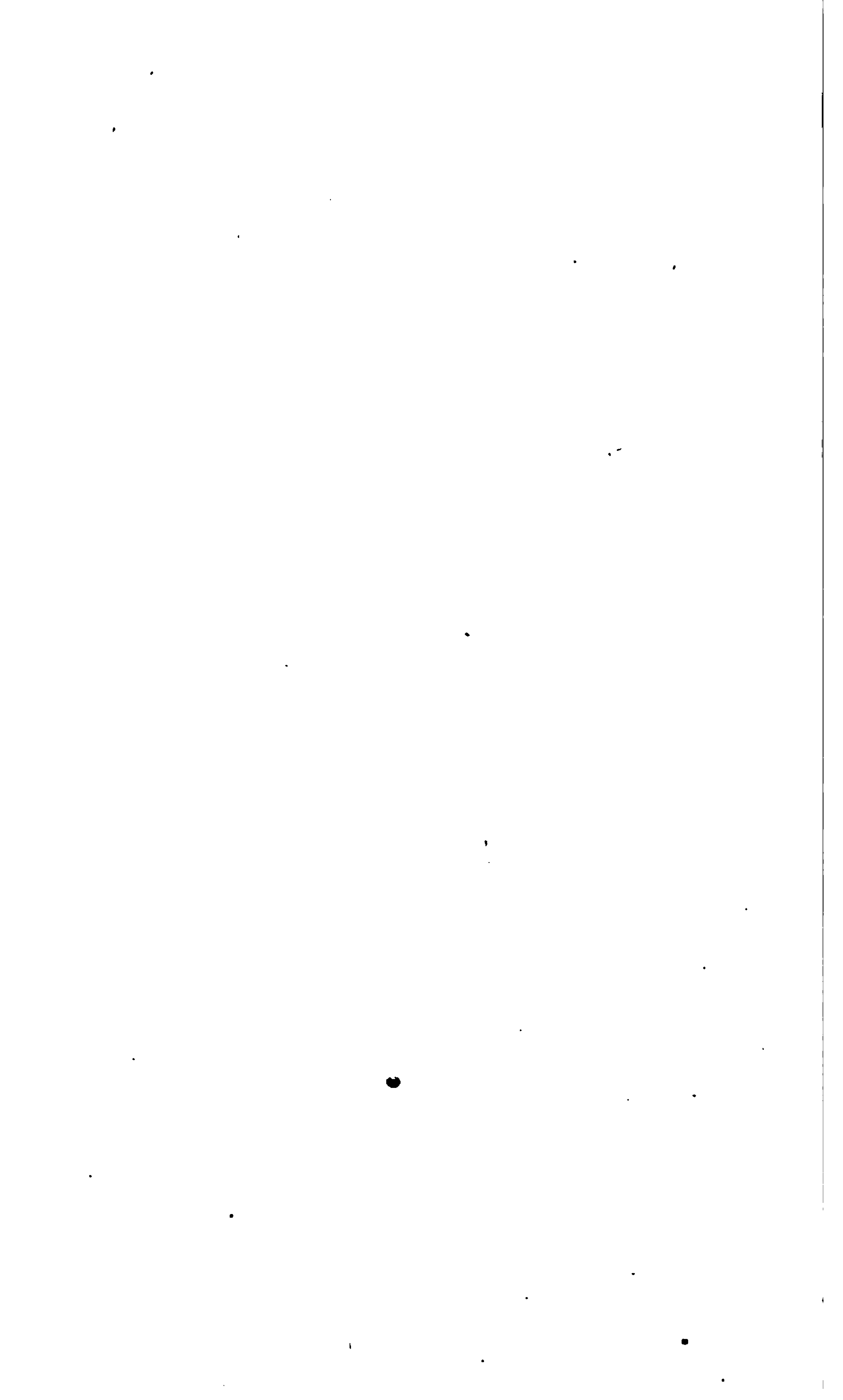
*[1] Heisst so viel, als: er nimmt den Wunderglauben nicht in seine Maximen (weder der theoretischen noch praktischen Vernunft) auf, ohne doch ihre Möglichkeit oder Wirklichkeit anzufechten.

** Es ist eine gewöhnliche Ausflucht derjenigen, welche den Leichtgläubigen magische Künste vorgaukeln, oder sie solche wenigstens im Allgemeinen wollen glaubend machen, dass sie sich auf das Geständniss der Naturforscher von ihrer Unwissenheit berufen. Kennen wir doch nicht, sagen sie, die Ursache der Schwere, der magnetischen Kraft u. dgl. — Aber die Gesetze derselben erkennen wir doch mit hinreichender Ausführlichkeit, unter bestimmten Einschränkungen auf die Bedingungen, unter denen allein gewisse Wirkungen geschehen; und das ist genug, sowohl für einen sichern Vernunftgebrauch dieser Kräfte, als auch zur Erklärung ihrer Erscheinungen, *secundum quid*, abwärts zum Gebrauch dieser Gesetze, um Erfahrungen darunter zu ordnen, wenngleich nicht *simpliciter*, und aufwärts, um selbst die Ursachen der nach diesen Gesetzen wirkenden Kräfte einzusehen. — Dadurch wird auch das innere Phänomen des menschlichen Verstandes begreiflich: warum sogenannte Naturwunder, d. i. genugsam beglaubigte, obwohl widersinnische Erscheinungen, oder sich hervorthuende unerwartete und von den bis dahin bekannten Naturgesetzen abweichende Beschaffenheiten der Dinge mit Begierde aufgefasst werden, und das Gemüth ermuntern, so lange, als sie dennoch für natürlich gehalten werden, da es hingegen durch die Ankündigung eines wahren Wunders niedergeschlagen wird[2] Denn die ersteren eröffnen eine Aussicht in einen neuen Erwerb von Nahrung für die Vernunft; sie machen nämlich Hoffnung, neue Naturgesetze zu entdecken; das zweite dagegen erregt Besorgniss, auch das Zutrauen zu den schon für bekannt angenommenen zu verlieren. Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungs-

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

[2] 1. Ausg. „werden, durch die Ankündigung ... Wunders aber dasselbe niedergeschlagen wird."

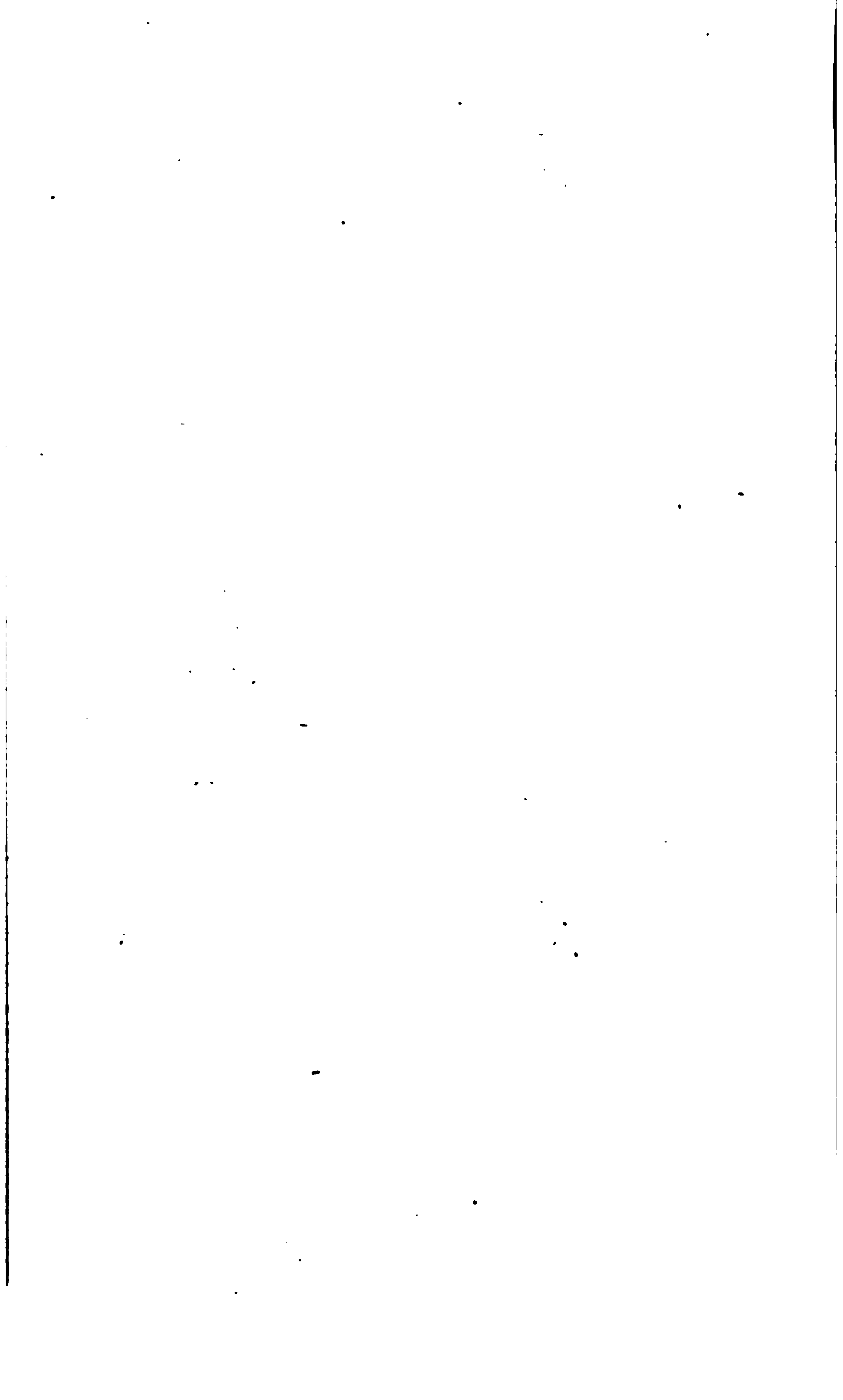
gesetze gebracht wird, so ist sie in einer solchen bezauberten Welt zu gar nichts Nutze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, zu Befolgung seiner Pflicht; denn man weiss nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen Niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer andern unerforschlichen Ursache zuschreiben solle. — Die, deren Urtheilskraft hierin so gestimmt ist, dass sie sich ohne Wunder nicht behelfen zu können meinen, glauben den Anstoss, den die Vernunft daran nimmt, dadurch zu mildern, dass sie annehmen, sie geschehen nur selten. Wollen sie damit sagen, dass dies schon im Begriff eines Wunders liegt, (weil, wenn eine solche Begebenheit gewöhnlich geschähe, sie für keine Wunder erklärt werden würde;) so kann man ihnen diese Sophisterei, (eine objective Frage, von dem, was die Sache ist, in eine subjective, was das Wort, durch welches wir sie anzeigen, bedeute, umzuändern,) allenfalls schenken, und wieder fragen, wie selten? in hundert Jahren etwa einmal, oder zwar vor Alters, jetzt aber gar nicht mehr? Hier ist nichts für uns aus der Kenntniss des Objects Bestimmbares, (denn das ist unserm eignen Geständnisse nach für uns überschwenglich,) sondern nur aus den nothwendigen Maximen des Gebrauchs unserer Vernunft: entweder sie als täglich, (obzwar unter dem Anscheine natürlicher Vorfälle versteckt,) oder niemals zuzulassen, und im letztern Falle sie weder unsern Vernunfterklärungen, noch den Massregeln unserer Handlungen zum Grunde zu legen; und da das Erstere sich mit der Vernunft gar nicht verträgt, so bleibt nichts übrig, als die letztere Maxime anzunehmen; denn nur Maxime der Beurtheilung, nicht theoretische Behauptung bleibt dieser Grundsatz immer. Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen: dass z. B. die höchst bewunderungswürdige Erhaltung der Species im Pflanzen- und Thierreiche, da jede neue Zeugung ihr Original mit aller innern Vollkommenheit des Mechanismus und, (wie im Pflanzenreiche,) selbst aller sonst so zärtlichen Farbenschönheit in jedem Frühjahre unvermindert wiederum darstellt, ohne dass die sonst so zerstörenden Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winter-Witterung jener ihrem Samen in diesem Punkte etwas anhaben können, dass, sage ich, dieses eine blose Folge nach Naturgesetzen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluss des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen. — Aber es sind Erfahrungen; für uns sind sie also nichts Anderes, als Naturwirkungen, und sollen auch nie anders beurtheilt werden; denn das will die Bescheidenheit der Vernunft in ihren Ansprüchen; über diese Grenzen aber hinauszugehen, ist Vermessenheit und Unbescheidenheit in Ansprüchen; wiewohl man mehrentheils in der Behauptung der Wunder eine demüthigende sich selbst entäussernde Denkungsart zu beweisen vorgibt.



Der

philosophischen Religionslehre

drittes Stück.



Drittes Stück.

Der Sieg des guten Princips über das böse

und die

Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

Der Kampf, den ein jeder moralisch wohlgesinnter Mensch unter der Anführung des guten Princips gegen die Anfechtungen des bösen in diesem Leben bestehen muss, kann ihm, wie sehr er sich auch bemüht, doch keinen grössern Vortheil verschaffen, als die Befreiung von der Herrschaft des letztern. Dass er frei, dass er „der Knechtschaft unter dem Sündengesetz entschlagen wird, um der Gerechtigkeit zu leben", das ist der höchste Gewinn, den er erringen kann. Den Angriffen des letztern bleibt er nichtsdestoweniger noch immer ausgesetzt; und seine Freiheit, die beständig angefochten wird, zu behaupten, muss er forthin immer zum Kampfe gerüstet bleiben.

In diesem gefahrvollen Zustande ist der Mensch gleichwohl durch seine eigene Schuld; folglich ist er verbunden, soviel er vermag, wenigstens Kraft anzuwenden, um sich aus demselben herauszuarbeiten. Wie aber? das ist die Frage. — Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, dass sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniss oder Verbindung steht. Nicht durch die Anreize der erstern werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so grosse Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. Seine Bedürfnisse sind nur klein, und sein Gemüthszustand in Besorgung derselben gemässigt und ruhig.

Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, dass ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchten. Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, wenn er unter Menschen ist, und es ist nicht einmal nöthig, dass diese schon als im Bösen versunken, und als verleitende Beispiele vorausgesetzt werden; es ist genug, dass sie da sind, dass sie ihn umgeben, und dass sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen. Wenn nun keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine ganz eigentlich auf die Verhütung dieses Bösen und zur Beförderung des Guten im Menschen abzweckende Vereinigung, als eine bestehende und sich immer ausbreitende, blos auf die Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, welche mit vereinigten Kräften dem Bösen entgegenwirkte: so würde dieses, soviel der einzelne Mensch auch gethan haben möchte, um sich der Herrschaft desselben zu entziehen, ihn doch unablässlich in der Gefahr des Rückfalls unter dieselbe erhalten. — Die Herrschaft des guten Princips, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soviel wir einsehen, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschliessen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird. — Denn so allein kann für das gute Princip über das Böse ein Sieg gehofft werden. Es ist von der moralischgesetzgebenden Vernunft ausser den Gesetzen, die sie jedem Einzelnen vorschreibt, noch überdem eine Fahne der Tugend als Vereinigungspunkt für Alle, die das Gute lieben, ausgesteckt, um sich darunter zu versammeln, und so allererst über das sie rastlos anfechtende Böse die Oberhand zu bekommen.

Man kann eine Verbindung der Menschen unter blosen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische, und sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethischbürgerliche (im Gegensatz der rechtlichbürgerlichen) Gesellschaft, oder ein ethisch gemeines Wesen nennen. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus allen Gliedern desselben bestehen; (wie es denn auch, ohne dass das letztere zum Grunde liegt, von Menschen gar nicht zu Stande gebracht werden könnte.) Aber jenes hat ein besonderes und ihm eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch

eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweier gemeinen Wesen überhaupt betrachtet, in Ansehung deren das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend (des guten Princips) genannt werden kann, wovon die Idee in der menschlichen Vernunft ihre ganz wohlbegründete objective Realität hat, (als Pflicht sich zu einem solchen Staate zu einigen,) wenn es gleich subjectiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschliessen würden.

Erste Abtheilung.

Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden.

I.

Von dem ethischen Naturzustande.

Ein rechtlichbürgerlicher (politischer) Zustand ist das Verhältniss der Menschen unter einander, sofern sie gemeinschaftlich unter öffentlichen Rechtsgesetzen, (die insgesammt Zwangsgesetze sind,) stehen. Ein ethischbürgerlicher Zustand ist der, da sie unter dergleichen zwangsfreien, d. i. blosen Tugendgesetzen vereinigt sind.

Sowie nun dem ersteren der rechtliche, (darum aber nicht immer rechtmässige,) d. i. der juridische Naturzustand entgegengesetzt wird, so wird von dem letzteren der ethische Naturzustand unterschieden. In beiden gibt ein Jeder sich selbst das Gesetz, und es ist kein äusseres, dem er sich sammt allen Andern unterworfen erkennte. In beiden ist ein Jeder sein eigener Richter, und es ist keine öffentliche machthabende Autorität da, die nach Gesetzen, was in vorkommenden Fällen eines Jeden Pflicht sei, rechtskräftig bestimme und jene in allgemeine Ausübung bringe.

In einem schon bestehenden politischen gemeinen Wesen befinden sich alle politische Bürger, als solche, doch im ethischen Naturzustande, und sind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn dass jenes seine Bürger zwingen sollte, in ein ethisches gemeines Wesen zu treten, wäre ein Widerspruch *(in adjecto)*; weil das letztere schon in seinem Begriffe die Zwangsfreiheit bei sich führt. Wünschen kann es wohl jedes

politische gemeine Wesen, dass in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Wehe aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss des letztern betrifft, völlig frei: ob er mit andern Mitbürgern überdem auch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur sofern ein ethisches gemeines Wesen doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen, und eine darauf sich gründende Verfassung enthalten muss, werden diejenigen, die sich freiwillig verbinden, in diesen Zustand zu treten, sich von der politischen Macht nicht, wie sie solche innerlich einrichten, oder nicht einrichten sollen, befehlen, aber wohl Einschränkungen gefallen lassen müssen, nämlich auf die Bedingung, dass darin nichts sei, was der Pflicht ihrer Glieder als Staatsbürger widerstreite; wiewohl, wenn die erstere Verbindung ächter Art ist, das Letztere ohnedem nicht zu besorgen ist.

Uebrigens, weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen, (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten, wovon jede partiale Gesellschaft nur eine Vorstellung oder ein Schema ist, weil eine jede selbst wiederum im Verhältniss auf andere dieser Art als im ethischen Naturzustande, sammt allen Unvollkommenheiten desselben, befindlich vorgestellt werden kann; (wie es auch mit verschiedenen, politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, ebenso bewandt ist.)

II.

Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen gemeinen Wesens zu werden.

Sowie der juridische Naturzustand ein Zustand des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, so ist auch der ethische Naturzustand ein Zustand der unaufhörlichen Befehdung[1] durch das Böse, welches in ihm und zugleich in jedem Andern angetroffen wird, die sich, (wie oben bemerkt worden,) einander wechselseitig ihre moralische Anlage verderben, und selbst bei dem guten Willen jedes Einzelnen, durch den Mangel eines sie vereinigenden Princips sich, gleich als ob sie Werkzeuge des Bösen wären, durch ihre Misshelligkeiten von dem gemeinschaftlichen Zweck des Guten entfernen und einander in Gefahr bringen, seiner Herrschaft wiederum in die Hände zu fallen. Sowie nun ferner[2] der Zustand einer gesetzlosen äusseren (brutalen) Freiheit und Unabhängigkeit von Zwangsgesetzen ein Zustand der Ungerechtigkeit und des Krieges von Jedermann gegen Jedermann ist, aus welchem der Mensch herausgehen soll, um in einen politischbürgerlichen zu treten:* so ist der ethische Naturzustand eine öffentliche wechselseitige Befehdung der Tugendprincipien und ein Zustand der innern Sittenlosig-

---

* Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als dass es heissen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, dass zwischen Menschen, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen; so ist doch der Zustand derselben (*status juridicus*), d. i. das Verhältniss, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs und der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein Jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen Andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von Andern hat, oder ihnen gibt, als Jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem Jedermann wider Jedermann beständig gerüstet sein muss. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem erstern; denn dieser Zustand ist eine continuirliche Läsion der Rechte aller Andern durch die Anmassung, in seiner eigenen Sache Richter zu sein, und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als blos seine eigene Willkühr.

[1] 1. Ausg.: „Befehdung des guten Princips, das in jedem Menschen liegt, durch" u. s. w.

[2] „ferner" Zusatz der 2. Ausg.

keit, aus welchem der natürliche Mensch, so bald wie möglich, herauszukommen sich befleissigen soll.[1]

Hier haben wir nun eine Pflicht von ihrer eignen Art nicht der Menschen gegen Menschen, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst. Jede Gattung vernünftiger Wesen ist nämlich objectiv, in der Idee der Vernunft, zu einem gemeinschaftlichen Zwecke, nämlich der Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen Guts bestimmt. Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu ebendemselben Zwecke, zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zu Stande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen, (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe,) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirken, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe; so ist die Pflicht, der Art und dem Princip nach, von allen andern unterschieden. — Man wird schon zum voraus vermuthen, dass diese Pflicht der Voraussetzung einer andern Idee, nämlich der eines höhern moralischen Wesens bedürfen werde, durch dessen allgemeine Veranstaltung die für sich unzulänglichen Kräfte der Einzelnen zu einer gemeinsamen Wirkung vereinigt werden. Allein wir müssen allererst dem Leitfaden jenes sittlichen Bedürfnisses überhaupt nachgehen und sehen, worauf uns dieses führen werde.

III.

Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen.

Wenn ein ethisches gemeines Wesen zu Stande kommen soll, so müssen alle Einzelne einer öffentlichen Gesetzgebung unterworfen werden, und alle Gesetze, welche jene verbinden, müssen als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers angesehen werden können. Sollte nun das zu gründende gemeine Wesen ein juridisches sein; so würde die

[1] 1. Ausg.: „sich befleissigt."

sich zu einem Ganzen vereinigende Menge selbst der Gesetzgeber (der Constitutionsgesetze) sein müssen, weil die Gesetzgebung von dem Princip ausgeht: die Freiheit eines Jeden auf die Bedingungen einzuschränken, unter denen sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann,* und wo also der allgemeine Wille einen gesetzlichen äusseren Zwang errichtet. Soll das gemeine Wesen aber ein ethisches sein, so kann das Volk als ein solches nicht selbst für gesetzgebend angesehen werden. Denn in einem solchen gemeinen Wesen sind alle Gesetze ganz eigentlich darauf gestellt, die Moralität der Handlungen, (welche etwas Innerliches ist, mithin nicht unter öffentlichen menschlichen Gesetzen stehen kann,) zu befördern, da im Gegentheil die letzteren, welches ein juridisches gemeines Wesen ausmachen würde, nur auf die Legalität der Handlungen, die in die Augen fällt, gestellt sind und nicht auf die (innere) Moralität, von der hier allein die Rede ist. Es muss also ein Anderer, als das Volk sein, der für ein ethisches gemeines Wesen als öffentlich gesetzgebend angegeben werden könnte. Gleichwohl können ethische Gesetze auch nicht als blos von dem Willen dieses Obern ursprünglich ausgehend, (als Statute, die etwa, ohne dass sein Befehl vorher ergangen, nicht verbindend sein würden,) gedacht werden, weil sie alsdann keine ethischen Gesetze, und die ihnen gemässe Pflicht nicht freie Tugend, sondern zwangsfähige Rechtspflicht sein würde. Also kann nur ein solcher als oberster Gesetzgeber eines ethischen gemeinen Wesens gedacht werden, in Ansehung dessen alle wahren Pflichten, mithin auch die ethischen** zugleich als seine Gebote

* Dieses ist das Princip alles äussern Rechts.

** Sobald etwas als Pflicht erkannt wird, wenn es gleich durch die blose Willkühr eines menschlichen Gesetzgebers auferlegte Pflicht wäre, so ist es doch zugleich göttliches Gebot, ihr zu gehorchen. Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmässig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz: „man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen“, bedeutet nur, dass, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, dass es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen.

vorgestellt werden müssen; welcher daher auch ein Herzenskündiger sein muss, um auch das Innerste der Gesinnungen eines Jeden zu durchschauen, und wie es in jedem gemeinen Wesen sein muss, Jedem, was seine Thaten werth sind, zukommen zu lassen. Dieses ist aber der Begriff von Gott als einem moralischen Weltherrscher. Also ist ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich.

Man könnte sich wohl auch ein Volk Gottes nach statutarischen Gesetzen denken, nach solchen nämlich, bei deren Befolgung es nicht auf die Moralität, sondern blos auf die Legalität der Handlungen ankömmt, welches ein juridisches gemeines Wesen sein würde, von welchem zwar Gott der Gesetzgeber, (mithin die Verfassung desselben Theokratie) sein würde, Menschen aber, als Priester, welche seine Befehle unmittelbar von ihm empfangen, eine aristokratische Regierung führten. Aber eine solche Verfassung, deren Existenz und Form gänzlich auf historischen Gründen beruht, ist nicht diejenige, welche die Aufgabe der reinen moralischgesetzgebenden Vernunft ausmacht, deren Auflösung wir hier allein zu bewirken haben; sie wird in der historischen Abtheilung als Anstalt nach politischbürgerlichen Gesetzen, deren Gesetzgeber, obgleich Gott, doch äusserlich ist, in Erwägung kommen, anstatt dass wir es hier nur mit einer solchen, deren Gesetzgebung blos innerlich ist, einer Republik unter Tugendgesetzen, d. i. mit einem Volke Gottes, „das fleissig wäre zu guten Werken", zu thun haben.

Einem solchen Volke Gottes kann man die Idee einer Rotte des bösen Princips entgegensetzen, als Vereinigung derer, die seines Theils sind, zur Ausbreitung des Bösen, welchem daran gelegen ist, jene Vereinigung nicht zu Stande kommen zu lassen; wiewohl auch hier das die Tugendgesinnungen anfechtende Princip gleichfalls in uns selbst liegt, und nur bildlich als äussere Macht vorgestellt wird.

IV.

Die Idee eines Volks Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders, als in der Form einer Kirche auszuführen.

Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, dass aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?

Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein, und die Vorsehung walten zu lassen, als ob ein Jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, das Ganze der Angelegenheit des menschlichen Geschlechts aber (seiner moralischen Bestimmung nach) einer höhern Weisheit überlassen dürfe. Er muss vielmehr so verfahren, als ob alles auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, dass höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen.

Der Wunsch aller Wohlgesinnten ist also: „dass das Reich Gottes komme, dass sein Wille auf Erden geschehe"; aber was haben sie nun zu veranstalten, damit dieses mit ihnen geschehe?

Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heisst, (eine blose Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient.) Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt. Sofern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (in Verhältniss derer, die den Gesetzen derselben gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten,) bei sich führt, ist die zu jenem Ganzen (der Kirche) vereinigte Menge die Gemeinde, welche unter ihren Obern, (Lehrer

oder auch Seelenhirten genannt,) nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts derselben verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heissen, sowie im politischen Gemeinwesen das sichtbare Oberhaupt sich selbst bisweilen den obersten Diener des Staats nennt, ob er zwar keinen einzigen Menschen, (gemeiniglich auch nicht einmal das Volksganze selbst) über sich erkennt. Die wahre (sichtbare) Kirche ist diejenige, welche das (moralische) Reich Gottes auf Erden, so viel es durch Menschen geschehen kann, darstellt. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche sind folgende:

1. Die Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben; wozu sie die Anlage in sich enthalten muss: dass nämlich, ob sie zwar in zufällige Meinungen getheilt und uneins, doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solche Grundsätze errichtet ist, welche sie nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen, (also keine Sectenspaltung.)
2. Die Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. die Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern, als moralischen Triebfedern. (Gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei.)
3. Das Verhältniss unter dem Princip der Freiheit, sowohl das innere Verhältniss ihrer Glieder unter einander, als auch das äussere der Kirche zur politischen Macht, beides in einem Freistaat, (also weder Hierarchie, noch Illuminatismus, eine Art von Demokratie, durch besondere Eingebungen, die nach Jedes seinem Kopfe von Andrer ihrer verschieden sein können.)
4. Die Modalität derselben, die Unveränderlichkeit ihrer Constitution nach, doch mit dem Vorbehalt der nach Zeit und Umständen abzuändernden, blos die Administration derselben betreffenden zufälligen Anordnungen, wozu sie doch auch die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks) *a priori* enthalten muss. (Also unter ursprünglichen, einmal, gleich als durch ein Gesetzbuch, öffentlich zur Vorschrift gemachten Gesetzen, nicht willkührlichen Symbolen, die, weil ihnen die Authenticität mangelt, zufällig, dem Widerspruche ausgesetzt und veränderlich sind.)

Ein ethisches gemeines Wesen also, als Kirche, d. i. als blose Repräsentantin eines Staats Gottes betrachtet, hat eigentlich keine ihren Grundsätzen nach der politischen ähnliche Verfassung. Diese ist in

ihm weder monarchisch (unter einem Papst oder Patriarchen), noch aristokratisch (unter Bischöfen und Prälaten), noch demokratisch (als sectirischer Illuminaten). Sie würde noch am besten mit der einer Hausgenossenschaft (Familie) unter einem gemeinschaftlichen, obzwar unsichtbaren, moralischen Vater verglichen werden können, sofern sein heiliger Sohn, der seinen Willen weiss und zugleich mit allen ihren Gliedern in Blutsverwandtschaft steht, die Stelle desselben darin vertritt, dass er seinen Willen diesen näher bekannt macht, welche daher in ihm den Vater ehren und so unter einander in eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung treten.

V.

Die Constitution einer jeden Kirche geht allemal von irgend einem historischen (Offenbarungs-) Glauben aus, den man den Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet.

Der reine Religionsglaube ist zwar der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann; weil er ein bloser Vernunftglaube ist, der sich Jedermann zur Ueberzeugung mittheilen lässt, indessen dass ein blos auf Facta gegründeter historischer Glaube seinen Einfluss nicht weiter ausbreiten kann, als soweit die Nachrichten, in Beziehung auf das Vermögen, ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, nach Zeit- und Ortsumständen hingelangen können. Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals soviel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.

Die Menschen, ihres Unvermögens in Erkenntniss sinnlicher Dinge sich bewusst, ob sie zwar jenem Glauben, (als welcher im Allgemeinen für sie überzeugend sein muss,) alle Ehre widerfahren lassen, sind doch nicht leicht zu überzeugen, dass die standhafte Beflissenheit zu einem moralischguten Lebenswandel alles sei, was Gott von Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Unterthanen in seinem Reiche zu sein. Sie können sich ihre Verpflichtung nicht wohl anders, als zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben; wo es nicht sowohl auf den innern moralischen Werth der Handlungen, als vielmehr darauf ankömmt, dass sie Gott geleistet werden, um, so moralisch indifferent sie auch an sich selbst sein möchten, doch wenigstens durch passiven Ge-

horsam, Gott zu gefallen.[1] Dass sie, wenn sie ihre Pflichten gegen Menschen (sich selbst und andere) erfüllen, eben dadurch auch göttliche Gebote ausrichten, mithin in allem ihrem Thun und Lassen, sofern es Beziehung auf Sittlichkeit hat, beständig im Dienste Gottes sind, und dass es auch schlechterdings unmöglich sei, Gott auf andere Weise näher zu dienen, (weil sie doch auf keine andern, als blos auf Weltwesen, nicht aber auf Gott wirken und Einfluss haben können,) will ihnen nicht in den Kopf. Weil ein jeder grosser Herr der Welt ein besonderes Bedürfniss hat, von seinen Unterthanen geehrt und durch Unterwürfigkeitsbezeigungen gepriesen zu werden, ohne welches er nicht soviel Folgsamkeit gegen seine Befehle, als er wohl nöthig hat, um sie beherrschen zu können, von ihnen erwarten kann, überdem auch der Mensch, so vernunftvoll er auch sein mag, an Ehrenbezeugungen doch immer ein unmittelbares Wohlgefallen findet; so behandelt man die Pflicht, sofern sie zugleich göttliches Gebot ist, als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, und so entspringt der Begriff einer gottesdienstlichen, statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion.

Da alle Religion darin besteht, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemässes Verhalten darauf an, zu wissen: wie Gott verehrt (und gehorcht) sein wolle. — Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich blos statutarische, oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letztern kann ein Jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewusstsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach blosen reinmoralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens lässt uns, wie nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist. Wenn wir aber statutarische Gesetze desselben annehmen, und in unserer Befolgung derselben die Religion setzen, so ist die Kenntniss derselben nicht durch unsere eigene blose Vernunft, sondern nur durch Offenbarung

[1] 1. Ausg. „sein möchten, dadurch Gott zu gefallen."

möglich, welche, sie mag nun jedem Einzelnen ingeheim oder öffentlich gegeben werden, um durch Tradition oder Schrift unter Menschen fortgepflanzt zu werden, ein historischer, nicht ein reiner Vernunftglaube sein würde. — Es mögen nun aber auch statutarische göttliche Gesetze, (die sich nicht von selbst als verpflichtend, sondern nur als geoffenbarter göttlicher Wille für solche erkennen lassen,) angenommen werden; so ist doch die reine moralische Gesetzgebung, dadurch der Wille Gottes ursprünglich in unser Herz geschrieben ist, nicht allein die unumgängliche Bedingung aller wahren Religion überhaupt, sondern sie ist auch das, was diese selbst eigentlich ausmacht, und wozu die statutarische nur das Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung enthalten kann.

Wenn also die Frage: wie Gott verehrt sein wolle, für jeden Menschen, blos als Mensch betrachtet, allgemeingültig beantwortet werden soll, so ist kein Bedenken hierüber, dass die Gesetzgebung seines Willens nicht sollte blos moralisch sein; denn die statutarische, (welche eine Offenbarung voraussetzt,) kann nur als zufällig und als eine solche, die nicht an jeden Menschen gekommen ist, oder kommen kann, mithin nicht als den Menschen überhaupt verbindend betrachtet werden. Also: „nicht, die da sagen: Herr, Herr! sondern die den Willen Gottes thun": mithin die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft,) nach geoffenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen Jeder seinen Willen weiss, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten.

Wenn wir uns aber nicht blos als Menschen, sondern auch als Bürger in einem göttlichen Staate auf Erden zu betragen, und auf die Existenz einer solchen Verbindung unter dem Namen einer Kirche zu wirken uns verpflichtet halten, so scheint die Frage: wie Gott in einer Kirche (als einer Gemeinde Gottes) verehrt sein wolle, nicht durch blose Vernunft beantwortlich zu sein, sondern einer statutarischen, uns nur durch Offenbarung kund werdenden Gesetzgebung, mithin eines historischen Glaubens, welchen man im Gegensatz mit dem reinen Religionsglauben den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen. Denn bei dem erstern kömmt es blos auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nämlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten, als seiner Gebote, an; eine Kirche aber als Vereinigung vieler Menschen unter solchen Gesinnungen zu einem

moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, einer gewissen auf Erfahrungsbedingungen beruhenden kirchlichen Form, die an sich zufällig und mannigfaltig ist, mithin ohne göttliche statutarische Gesetze nicht als Pflicht erkannt werden kann. Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden, vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei: dass wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie dennoch nicht aufhören sollen, nöthigenfalls durch neue Versuche, welche die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zwecke nachzustreben; indem dieses Geschäft, welches zugleich für sie Pflicht ist, gänzlich ihnen selbst überlassen ist. Man hat also nicht Ursache, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche, statutarische zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu bessern, oder wohl gar Usurpation höheren Ansehens,[1] um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen; wobei es aber doch ebensowohl Eigendünkel sein würde, schlechtweg zu leugnen, dass die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung sein könne, wenn sie, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der grössten Einstimmung ist, und noch dazukommt, dass, wie sie ohne die gehörig vorbereiteten[2] Fortschritte des Publicums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können, nicht wohl eingesehen werden kann. In der Zweifelhaftigkeit dieser Aufgabe nun, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen, beweist sich der Hang der letztern zu einer gottesdienstlichen Religion *(cultus)*, und weil diese auf willkührlichen Vorschriften beruht, zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, dass über dem besten Lebenswandel, (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag,) doch noch eine durch Vernunft nicht erkennbare, sondern eine der Offenbarung bedürftige göttliche Gesetzgebung hinzukommen müsse; womit es unmittelbar auf Verehrung des höchsten Wesens (nicht ver-

[1] 1. Ausg. „oder wohl gar ein usurpirtes Ansehen"

[2] 1. Ausg. „ohne die gewöhnlichen vorbereitenden"

mittelst der durch Vernunft uns schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote) angesehen ist. Hiedurch geschieht es nun, dass Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion niemals für an sich nothwendig halten werden; sondern nur um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze, und Beobachtung der zur Form der Kirche, (die doch selbst blos Mittel ist,) gehörigen Vorschriften, wie sie sagen, ihrem Gott zu dienen; obgleich alle diese Observanzen im Grunde moralischindifferente Handlungen sind, eben darum aber, weil sie blos um seinetwillen geschehen sollen, für ihm desto gefälliger gehalten werden. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen, natürlicher Weise* vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen,) Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion) und sind es mehrentheils auch noch im Range und Werthe, den ihnen die grosse Menge zugesteht.

Wenn es nun also einmal nicht zu ändern steht, dass nicht ein statutarischer Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben, als Vehikel und Mittel der öffentlichen Vereinigung der Menschen zur Beförderung des letztern beigegeben werde, so muss man auch eingestehen, dass die unveränderliche Aufbehaltung desselben, die allgemeine einförmige Ausbreitung, und selbst die Achtung für die in ihm angenommene Offenbarung schwerlich durch Tradition, sondern nur durch Schrift, die selbst wiederum als Offenbarung für Zeitgenossen und Nachkommenschaft ein Gegenstand der Hochachtung sein muss, hinreichend gesorgt werden kann; denn das fördert das Bedürfniss der Menschen, um ihrer gottesdienstlichen Pflicht gewiss zu sein. Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die grösste Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Einwürfe niederschlagenden Machtspruch: da steht's geschrieben. Daher heissen auch die Stellen desselben,

*[1] Moralischer Weise sollte es umgekehrt zugehen.

[1] Zusatz der 2. Ausg.

die einen Glaubenspunkt darlegen sollen, schlechthin Sprüche. Die bestimmten Ausleger einer solchen Schrift sind eben durch dieses ihr Geschäft selbst gleichsam geweihte Personen, und die Geschichte beweist, dass kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen dass der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staats zugleich seinen Untergang fand. Glücklich!* wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl des dadurch zu erreichenden Zwecks halber, als wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesetzen begreiflich zu machen, das Ansehen, gleich einer Offenbarung behaupten kann.

Nun noch Einiges, was diesem Begriffe eines Offenbarungsglaubens anhängt.

Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben. — Man kann hinzusetzen, dass in den mancherlei sich, der Verschiedenheit ihrer Glaubensarten wegen, von einander absondernden Kirchen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen sein kann.

Es ist daher schicklicher, (wie es auch wirklich mehr im Gebrauche ist), zu sagen: dieser Mensch ist von diesem oder jenem (jüdischen, muhammedanischen, christlichen, katholischen, Lutherischen) Glauben, als: er ist von dieser oder jener Religion. Der letztere Ausdruck sollte billig nicht einmal in der Anrede an das grosse Publicum (in Katechismen und Predigten) gebraucht werden; denn er ist diesen zu gelehrt und unverständlich; wie denn auch die neueren Sprachen für ihn kein gleichbedeutendes Wort liefern. Der gemeine Mann versteht darunter jeder-

* Ein Ausdruck für alles Gewünschte, oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsere Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbeiführen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorsehung anführen können.

zeit seinen Kirchenglauben, der ihm in die Sinne fällt, anstatt dass Religion innerlich verborgen ist und auf moralische Gesinnungen ankömmt. Man thut den Meisten zu viel Ehre an, von ihnen zu sagen: sie bekennen sich zu dieser oder jener Religion; denn sie kennen und verlangen keine; der statutarische Kirchenglaube ist alles, was sie unter diesem Worte verstehen. Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten, welche die Welt so oft erschüttert und mit Blut bespritzt haben, nie etwas Anderes, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen, und der Unterdrückte klagte nicht eigentlich darüber, dass man ihn hinderte, seiner Religion anzuhängen, (denn das kann keine äussere Gewalt,) sondern dass man ihm seinen Kirchenglauben öffentlich zu befolgen nicht erlaubte.

Wenn nun eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgibt, (ob sie zwar auf einen besondern Offenbarungsglauben gegründet ist, der als historisch nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann,) so wird der, welcher ihren (besondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt und von ganzem Herzen gehasst; der nur zum Theil (im Nichtwesentlichen) davon abweicht, ein Irrgläubiger, und wenigstens als ansteckend vermieden. Bekennt er sich endlich zwar zu derselben Kirche, weicht aber doch im Wesentlichen des Glaubens derselben, (was man nämlich dazu macht,) von ihr ab, so heisst er, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet, ein Ketzer,* und wird, so wie ein Aufrührer, noch für strafbarer gehalten, als ein äusserer Feind, und von der Kirche durch einen Bannfluch, (dergleichen die Römer über den aussprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgestossen und allen Höllengöttern übergeben. Die angemasste alleinige Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter einer Kirche im Punkte des Kirchenglaubens heisst Orthodoxie, welche man wohl in despotische (brutale) und liberale Orthodoxie eintheilen könnte. — Wenn eine

---

* Die Mongolen nennen Tibet (nach Georgii *Alphab. Tibet. pag.* 11) Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich, als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist; weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lama's), der mit dem Manichäismus übereinstimmt, vielleicht auch wohl von daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen *Haeretici* und *Manichaei* als gleichbedeutend im Gebrauch waren

Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche Anderer verwahrt, (ob sie gleich diese öfters selbst gerne ausüben möchte, wenn sie könnte,) eine protestantische Kirche genannt werden soll; so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken, und dagegen noch mehrere anstössige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart, (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist,) gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keinesweges zu ihrem Vortheil abstechen.

VI.

Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

Wir haben angemerkt, dass, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmässigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer, (obwohl durch Schrift weit ausgebreiteter, und der spätesten Nachkommenschaft zugesicherter) Glaube, doch keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist, gründet, dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung u. dgl. zu verlangen, (worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muss,) irgend ein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vor sich findet, müsse benutzt werden.

Um aber nun mit einem solchen empirischen Glauben, den uns dem Ansehen nach ein Ungefähr in die Hände gespielt hat, die Grundlage eines moralischen Glaubens zu vereinigen, (er sei nun Zweck nur oder Hülfsmittel,) dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert, d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt. Denn das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote, (was das Wesentliche aller Religion ausmacht,) hinwirkt. Diese Auslegung mag uns selbst in An-

sehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muss sie, wenn es nur möglich ist, dass dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt.* — Man wird auch finden, dass es mit allen alten und neuern zum Theil in heiligen Büchern abgefassten Glaubensarten jederzeit so ist gehalten worden, und dass vernünftige wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselbe, ihrem wesentlichen Inhalte nach, nachgerade mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung brachten. Die Moralphilosophen unter den Griechen und nachher den Römern machten es nachgerade mit ihrer fabelhaften Götterlehre ebenso. Sie wussten den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als blose symbolische Vorstellung der Eigenschaften des einigen göttlichen Wesens auszudeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen, oder auch wilden, aber doch schönen Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn

---

*[1] Um dieses an einem Beispiel zu zeigen, nehme man Psalm LIX, v. 11—16, wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entsetzen weit geht, angetroffen wird. MICHAELIS (Moral 2ter Theil S. 202) billigt dieses Gebet und setzt hinzu: „die Psalmen sind inspirirt; wird in diesen um eine Strafe gebeten, so kann es nicht unrecht sein und wir sollen keine heiligere Moral haben, als die Bibel." Ich halte mich hier an den letzteren Ausdruck und frage, ob die Moral nach der Bibel, oder die Bibel vielmehr nach der Moral ausgelegt werden müsse? — Ohne nun einmal auf die Stelle des N. T.: „zu den Alten wurde gesagt u. s. w.; ich aber sage euch: liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen u. s. w." Rücksicht zu nehmen, wie diese, die auch inspirirt ist, mit jener zusammen bestehen könne, werde ich versuchen, sie entweder meinen für sich bestehenden sittlichen Grundsätzen anzupassen, (dass etwa hier nicht leibliche, sondern unter dem Symbol derselben, die uns weit verderblicheren unsichtbaren Feinde, nämlich böse Neigungen, verstanden werden, die wir wünschen müssen völlig unter den Fuss zu bringen,) oder will dieses nicht angehen, so werde ich lieber annehmen, dass diese Stelle gar nicht im moralischen Sinn, sondern nach dem Verhältniss, in welchem sich die Juden zu Gott, als ihrem politischen Regenten, betrachteten, zu verstehen sei, so wie auch eine andere Stelle der Bibel, da es heisst: „die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr!" die man gemeiniglich als moralische Warnung vor Selbstrache auslegt, ob sie gleich wahrscheinlich nur das in jedem Staat geltende Gesetz andeutet, Genugthuung wegen Beleidigungen im Gerichtshofe des Oberhauptes nachzusuchen; wo die Rachsucht des Klägers gar nicht für gebilligt angesehen werden darf, wenn der Richter ihm verstattet, auf noch so harte Strafe, als er will, anzutragen.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

unterzulegen, der einen Volksglauben, (welchen zu vertilgen nicht einmal rathsam gewesen wäre, weil daraus vielleicht ein dem Staat noch gefährlicherer Atheismus hätte entstehen können,) einer allen Menschen verständlichen und allein erspriesslichen moralischen Lehre nahe brachte. Das spätere Judenthum und selbst das Christenthum besteht aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, aber beides zu ungezweifelt guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Die Muhammedaner wissen, (wie Reland zeigt,) der Beschreibung ihres, aller Sinnlichkeit geweihten Paradieses sehr gut einen geistigen Sinn unterzulegen, und eben das thun die Indier mit der Auslegung ihres Vedas, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volks. — Dass sich dies aber thun lässt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstossen, kommt daher: weil lange vor diesem letztern die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Aeusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen, und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hiedurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsätzlich, gelegt haben. Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, dass man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahingestellt sein lässt, und nur die Möglichkeit, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. — (Der Geschichtsglaube ist „todt an ihm selber," d. i. für sich, als Bekenntniss betrachtet, enthält er nichts, was einen moralischen Werth für uns hätte.)

Wenn also gleich eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen worden, so wird doch das oberste Kriterium derselben, als einer solchen, sein: „alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung u. s. w." und da das Letztere, nämlich die moralische Besserung des Menschen, den eigentlichen Zweck aller Vernunftreligion ausmacht, so wird diese auch das oberste Princip aller Schriftauslegung enthalten. Diese Religion ist „der Geist Gottes, der

uns in alle Wahrheit leitet." Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zu Handlungen belebt, und er bezieht alles was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muss von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und „man kann das ewige Leben darin nur finden, sofern sie von diesem Princip zeuget."

Diesem Schriftausleger ist nun noch ein anderer beigesellt, aber untergeordnet, nämlich der Schriftgelehrte. Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten, und jetzt in dem aufgeklärtesten Welttheile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden kann, weil dem Volke keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf blose Vernunft gegründet ist, und es göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch die Deduction ihres Ursprungs fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Creditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die, ausser dem Inhalt, noch von der Art, wie ein solcher Glaube introducirt worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muss, die nachgerade in sehr alten Zeiten und jetzt todten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen; so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf heilige Schrift gegründete Kirche, nicht eine Religion, (denn die muss, um allgemein zu sein, jederzeit auf blose Vernunft gegründet sein,) im Ansehen zu erhalten; wenn diese gleich nichts mehr ausmacht, als dass jener ihr Ursprung nichts in sich enthält, was die Annahme derselben als unmittelbarer göttlichen Offenbarung unmöglich machte; welches hinreichend sein würde, um diejenigen, welche in dieser Idee besondere Stärkung ihres moralischen Glaubens zu finden meinen, und sie daher gerne annehmen, daran nicht zu hindern. — Aber nicht blos die Beurkundung, sondern auch die Auslegung der heiligen Schrift bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur in Uebersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiss sein? daher der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat,

doch noch ausgebreitete historische Kenntniss und Kritik besitzen muss, um aus dem Zustande, den Sitten und den Meinungen (dem Volksglauben) der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständniss geöffnet werden kann.

Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind also die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde. Es fällt in die Augen, dass diese an öffentlichem Gebrauche ihrer Einsichten und Entdeckungen in diesem Felde vom weltlichen Arm schlechterdings nicht können gehindert und an gewisse Glaubenssätze gebunden werden; weil sonst Laien die Kleriker nöthigen würden, in ihre Meinung einzutreten, die jene doch nur von dieser ihrer Belehrung her haben. Wenn der Staat nur dafür sorgt, dass es nicht an gelehrten und ihrer Moralität nach im guten Rufe stehenden Männern fehle, welche das Ganze des Kirchenwesens verwalten, deren Gewissen er diese Besorgung anvertraut, so hat er alles gethan, was seine Pflicht und Befugniss mit sich bringen. Diese selbst aber in die Schule zu führen und sich mit ihren Streitigkeiten zu befassen, (die, wenn sie nur nicht von Kanzeln geführt werden, das Kirchenpublicum im völligen Frieden lassen,) ist eine Zumuthung, die das Publicum an den Gesetzgeber nicht ohne Unbescheidenheit thun kann, weil sie unter seiner Würde ist.[1]

Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, dass, „wer ihrer Lehre folgt, und das thut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, dass sie von Gott sei," und dass selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest oder ihren Vortrag hört, fühlen muss, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse; weil er nichts Anderes, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig, wie aus irgend einem Gefühl Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ausgemittelt werden; weil zu derselben Wirkung mehr, als eine

[1] „weil sie unter seiner Würde ist". Zusatz der 2. Ausg.

Ursache stattfinden kann, in diesem Falle aber die blose Moralität des Gesetzes (und der Lehre), durch die Vernunft erkannt, die Ursache derselben ist, und selbst in dem Falle der blosen Möglichkeit dieses Ursprungs es Pflicht ist, ihm die letztere Deutung zu geben, wenn man nicht aller Schwärmerei Thür und Thor öffnen, und nicht selbst das unzweideutige moralische Gefühl durch die Verwandtschaft mit jedem andern phantastischen um seine Würde bringen will. — Gefühl, wenn das Gesetz, woraus, oder auch, wornach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat Jeder nur für sich, und kann es Andern nicht zumuthen, also auch nicht als einen Probierstein der Aechtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subject in Ansehung seiner Lust oder Unlust afficirt wird, worauf gar keine Erkenntniss gegründet werden kann. —

Es gibt also keine Norm des Kirchenglaubens, als die Schrift, und keinen andern Ausleger desselben, als reine Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit, (welche das Historische derselben angeht), von welchen der erstere allein authentisch und für alle Welt gültig, der zweite aber nur doctrinal ist, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes sich beständig erhaltendes System zu verwandeln. Was aber diesen betrifft, so ist es nicht zu ändern, dass der historische Glaube nicht endlich ein bloser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht werde; welches freilich der menschlichen Natur nicht sonderlich zur Ehre gereicht, aber doch durch die öffentliche Denkfreiheit wiederum gut gemacht wird, dazu diese deshalb um desto mehr berechtigt ist, weil nur dadurch, dass Gelehrte ihre Auslegungen Jedermanns Prüfung aussetzen, selbst aber auch zugleich für bessere Einsicht immer offen und empfänglich bleiben, sie auf das Zutrauen des gemeinen Wesens zu ihren Entscheidungen rechnen können.

VII.

Der allmählige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reichs Gottes.

Das Kennzeichen der wahren Kirche ist ihre Allgemeinheit, hievon aber ist wiederum das Merkmal ihre Nothwendigkeit und ihre

nur auf eine einzige Art mögliche Bestimmbarkeit. Nun hat der historische Glaube, (der auf Offenbarung, als Erfahrung, gegründet ist,) nur particuläre Gültigkeit, für die nämlich, an welche die Geschichte gelangt ist, worauf er beruht, und enthält, wie alle Erfahrungserkenntniss, nicht das Bewusstsein, dass der geglaubte Gegenstand so und nicht anders sein müsse, sondern nur, dass er so sei, in sich; mithin enthält er zugleich das Bewusstsein seiner Zufälligkeit. Also kann er zwar zum Kirchenglauben, (deren es mehrere geben kann,) zulangen, aber nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. — Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäss) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewusstsein, dass er blos ein solches sei, und dieser, als Kirchenglaube, ein Princip bei sich führt, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern, um jenes Leitmittel endlich entbehren zu können, so kann eine solche Kirche immer die wahre heissen; da aber über historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, nur die streitende Kirche genennet werden; doch mit der Aussicht, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende auszuschlagen! Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu sein, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein, und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in Jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist. Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist dagegen ein Frohn- und Lohnglaube (*fides mercenaria, servilis*), und kann nicht für den seligmachenden angesehen werden, weil er nicht moralisch ist. Denn dieser muss ein freier, auf lauter Herzensgesinnungen gegründeter (*fides ingenua*) Glaube sein. Der erstere wähnt durch Handlungen (des *cultus*), welche (obzwar mühsam) doch für sich keinen moralischen Werth haben, mithin nur durch Furcht oder Hoffnung abgenöthigte Handlungen sind, die auch ein böser Mensch ausüben kann, Gott wohlgefällig zu werden, anstatt dass der letztere dazu eine moralisch gute Gesinnung als nothwendig voraussetzt.

Der seligmachende Glaube enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung der Seligkeit; die eine in Ansehung dessen, was er selbst nicht thun kann, nämlich seine geschehenen Handlungen rechtlich (vor einem

göttlichen Richter) ungeschehen zu machen, die andere in Ansehung dessen, was er selbst thun kann und soll, nämlich in einem neuen seiner Pflicht gemässen Leben zu wandeln. Der erstere Glaube ist der an eine Genugthuung, (Bezahlung für seine Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott,) der zweite ist der Glaube, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden zu können. — Beide Bedingungen machen nur einen Glauben aus und gehören nothwendig zusammen. Man kann aber die Nothwendigkeit einer Verbindung nicht anders einsehen, als wenn man annimmt, es lasse sich eine von der andern ableiten, also, dass entweder der Glaube an die Lossprechung von der auf uns liegenden Schuld den guten Lebenswandel, oder dass die wahrhafte und thätige Gesinnung eines jederzeit zu führenden guten Lebenswandels den Glauben an jene Lossprechung, nach dem Gesetze moralisch wirkender Ursachen, hervorbringe.

Hier zeigt sich nun eine merkwürdige Antinomie der menschlichen Vernunft mit ihr selbst, deren Auflösung, oder, wenn diese nicht möglich sein sollte, wenigstens Beilegung es allein ausmachen kann, ob ein historischer (Kirchen-) Glaube jederzeit, als wesentliches Stück des seligmachenden, über den reinen Religionsglauben hinzukommen müsse, oder ob er als bloses Leitmittel endlich, wie ferne diese Zukunft auch sei, in den reinen Religionsglauben übergehen könne.

1. Vorausgesetzt: dass für die Sünden des Menschen eine Genugthuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein jeder Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es blos aufs Glauben ankömmt, (welches soviel, als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein,) deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiss, im Ernst glauben könne, er habe nur nöthig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugthuung zu glauben und sie, (wie die Juristen sagen,) *utiliter* anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermassen (mit der Wurzel sogar), dass auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Acceptation der angebotenen Wohlthat die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch, so sehr auch die Selbstliebe öfters den blosen Wunsch eines Gutes, wozu man nichts thut oder thun kann, in Hoffnung verwandelt, als werde sein Gegenstand durch die blose Sehnsucht gelockt von selbst kommen, in sich zuwege bringen.

Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als dass der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben, und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nöthig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloses Einschmeichelungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er, bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugthuung, bei allem Wunsche, dass eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich dass sein, so viel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zu Gute kommen. — Wenn also das historische Erkenntniss von dem letztern zum Kirchenglauben, der erstere aber als Bedingung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser vor jenem vorhergehen müssen.

2. Wenn aber der Mensch von Natur verderbt ist, wie kann er glauben, aus sich, er mag sich auch bestreben, wie er wolle, einen neuen, Gott wohlgefälligen Menschen zu machen wenn er, sich der Vergehungen, deren er sich bisher schuldig gemacht hat, bewusst, noch unter der Macht des bösen Princips steht und in sich kein hinreichendes Vermögen antrifft, es künftighin besser zu machen? Wenn er nicht die Gerechtigkeit, die er selbst wider sich erregt hat, durch fremde Genugthuung als versöhnt, sich selbst aber durch diesen Glauben gleichsam als neugeboren ansehen und so allererst einen neuen Lebenswandel antreten kann, der alsdann die Folge von dem mit ihm vereinigten guten Princip sein würde, worauf will er seine Hoffnung, ein Gott gefälliger Mensch zu werden, gründen?[1] — Also muss der Glaube an ein Verdienst, das nicht das seinige ist und wodurch er mit Gott versöhnt wird, vor aller Bestrebung zu guten Werken vorhergehen; welches dem vorigen Satze widerstreitet. Dieser Streit kann nicht durch Einsicht in die Causalbestimmung der Freiheit des menschlichen Wesens, d. i. der Ursachen, welche machen, dass ein Mensch gut oder böse wird, also nicht theoretisch ausgeglichen werden; denn diese Frage übersteigt das ganze Speculationsvermögen unserer Vernunft. Aber fürs Praktische, wo nämlich nicht gefragt wird, was physisch, sondern was moralisch für den Gebrauch unserer freien Willkühr das Erste sei, wovon wir nämlich den Anfang machen sollen,

---

[1] „worauf will er . . . gründen?" Zusatz der 2. Ausg.

ob vom Glauben an das, was Gott unsertwegen gethan hat, oder von dem, was wir thun sollen, um dessen, (es mag auch bestehen, worin es wolle,) würdig zu werden, ist kein Bedenken, für das Letztere zu entscheiden.

Denn die Annehmung des ersten Requisits zur Seligmachung, nämlich des Glaubens an eine stellvertretende Genugthuung, ist allenfalls blos für den theoretischen Begriff nothwendig; wir können die Entsündigung uns nicht anders begreiflich machen. Dagegen ist die Nothwendigkeit des zweiten Princips praktisch und zwar rein moralisch: wir können sicher nicht anders hoffen, der Zueignung selbst eines fremden genugthuenden Verdienstes und so der Seligkeit theilhaftig zu werden, als wenn wir uns dazu durch unsere Bestrebung in Befolgung jeder Menschenpflicht qualificiren, welche letztere die Wirkung unserer eigenen Bearbeitung, und nicht wiederum ein fremder Einfluss sein muss, dabei wir passiv sind. Denn da das letztere Gebot unbedingt ist, so ist es auch nothwendig, dass der Mensch es seinem Glauben als Maxime unterlege, dass er nämlich von der Besserung des Lebens anfange, als der obersten Bedingung, unter der allein ein seligmachender Glaube stattfinden kann.

Der Kirchenglaube, als ein historischer, fängt mit Recht von dem erstern an; da er aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält, (in welchem der eigentliche Zweck liegt,) so muss das, was in diesem als einem praktischen die Bedingung ist, nämlich die Maxime des Thuns, den Anfang machen, und die des Wissens oder theoretischen Glaubens nur die Befestigung und Vollendung der erstern bewirken.

Hiebei kann noch angemerkt werden, dass nach dem ersten Princip der Glaube, (nämlich der an eine stellvertretende Genugthuung) dem Menschen zur Pflicht, dagegen der Glaube des guten Lebenswandels, als durch höheren Einfluss gewirkt, ihm zur Gnade angerechnet werden würde. — Nach dem zweiten Princip aber ist es umgekehrt. Denn nach diesem ist der gute Lebenswandel, als oberste Bedingung der Gnade, unbedingte Pflicht, dagegen die höhere Genugthuung eine blose Gnadensache. — Dem erstern wirft man (oft nicht mit Unrecht) den gottesdienstlichen Aberglauben vor, der einen sträflichen Lebenswandel doch mit der Religion zu vereinigen weiss; dem zweiten den naturalistischen Unglauben, welcher mit einem sonst vielleicht auch wohl exemplarischen Lebenswandel Gleichgültigkeit oder wohl gar Widersetzlichkeit gegen alle Offenbarung verbindet. — Das wäre aber den Knoten

durch eine praktische Maxime) zerhauen, anstatt ihn (theoretisch) aufzulösen, welches auch allerdings in Religionsfragen erlaubt ist. — Zu Befriedigung des letzteren Ansinnens kann indessen Folgendes dienen. — Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob ich von ihm, als rationalem Glauben, oder vom Princip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an ebendasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen), als empirischer (historischer) Glaube, nicht einerlei mit dem Princip des guten Lebenswandels, (welches ganz rational sein muss,) und es wäre ganz etwas Anderes, von einem solchen* anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen. Sofern wäre also ein Widerstreit zwischen den obigen zwei Sätzen. Allein in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letztern unterlegen, (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird,) eigentlich das Object des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Princip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels. — Also sind hier nicht zwei an sich verschiedene Principien, von deren einem oder dem andern anzufangen, entgegengesetzte Wege einzuschlagen wären, sondern nur eine und dieselbe praktische Idee, von der wir ausgehen, einmal, sofern sie das Urbild als in Gott befindlich und von ihm ausgehend, ein andermal, sofern sie es als in uns befindlich, beidemal aber, sofern sie es als Richtmaass unseres Lebenswandels vorstellt; und die Antinomie ist also nur scheinbar; weil sie ebendieselbe praktische Idee, nur in verschiedener Beziehung genommen, durch einen Missverstand für zwei verschiedene Principien ansieht. — Wollte man aber den Geschichtsglauben an die Wirklichkeit einer solchen einmal in der Welt vorgekommenen Erscheinung zur Bedingung des allein seligmachenden Glaubens machen, so wären es allerdings zwei ganz verschiedene Principien, (das eine empirisch, das andere rational,) über die, ob man von einem oder dem andern ausgehen und anfangen

---

* [1] Der die Existenz einer solchen Person auf historische Beweisthümer gründen muss

[1] Zusatz d. 2. Ausg.

müsste, ein wahrer Widerstreit der Maximen eintreten würde, den aber auch keine Vernunft je würde schlichten können. — Der Satz: man muss glauben, dass es einmal einen Menschen, der durch seine Heiligkeit und Verdienst sowohl für sich (in Ansehung seiner Pflicht), als auch für alle Andere (und deren Ermangelung in Ansehung ihrer Pflicht) genug gethan, gegeben habe, (wovon uns die Vernunft nichts sagt,) um zu hoffen, dass wir selbst in einem guten Lebenswandel, doch nur kraft jenes Glaubens selig werden können, dieser Satz sagt ganz etwas Anderes, als folgender: man muss mit allen Kräften der heiligen Gesinnung eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels nachstreben, um glauben zu können, dass die (uns schon durch die Vernunft versicherte) Liebe desselben zur Menschheit, sofern sie seinem Willen nach allem ihrem Vermögen nachstrebt, in Rücksicht auf die redliche Gesinnung, den Mangel der That, auf welche Art es auch sei, ergänzen werde. — Das Erste aber steht nicht in jedes (auch des ungelehrten) Menschen Vermögen. Die Geschichte beweist, dass in allen Religionsformen dieser Streit zweier Glaubensprincipien obgewaltet hat; denn Expiationen hatten alle Religionen, sie mochten sie nun setzen, worein sie wollten. Die moralische Anlage in jedem Menschen aber ermangelte ihrerseits auch nicht, ihre Forderungen hören zu lassen. Zu aller Zeit klagten aber doch die Priester mehr, als die Moralisten; jene nämlich laut (und unter der Aufforderung an Obrigkeiten, dem Unwesen zu steuern,) über Vernachlässigung des Gottesdienstes, welcher, das Volk mit dem Himmel zu versöhnen und Unglück vom Staat abzuwenden, eingeführt war; diese dagegen über den Verfall der Sitten, den sie sehr auf die Rechnung jener Entsündigungsmittel schrieben, wodurch die Priester es Jedermann leicht machten, sich wegen der gröbsten Laster mit der Gottheit auszusöhnen. In der That, wenn ein unerschöpflicher Fond zu Abzahlung gemachter oder noch zu machender Schulden schon vorhanden ist, da man nur hinlangen darf, (und bei allen Ansprüchen, die das Gewissen thut, auch ohne Zweifel zu allererst hinlangen wird,) um sich schuldenfrei zu machen, indessen dass der Vorsatz des guten Lebenswandels, bis man wegen jener allererst im Reinen ist, ausgesetzt werden kann; so kann man sich nicht leicht andere Folgen eines solchen Glaubens denken. — Würde aber sogar dieser Glaube selbst so vorgestellt, als ob er eine so besondere Kraft und einen solchen mystischen (oder magischen) Einfluss habe, dass, ob er zwar, so viel wir wissen, für blos historisch gehalten werden sollte, er doch, wenn man ihm und den damit verbundenen Gefühlen nachhängt, den ganzen

Menschen von Grunde aus zu bessern, (einen neuen Menschen aus ihm zu machen) im Stande sei; so müsste dieser Glaube selbst als unmittelbar vom Himmel (mit und unter dem historischen Glauben) ertheilt und eingegeben angesehen werden, wo denn alles selbst mit der moralischen Beschaffenheit des Menschen zuletzt auf einen unbedingten Rathschluss Gottes hinausläuft; „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will",* welches nach dem Buchstaben genommen, der *salto mortale* der menschlichen Vernunft ist.

Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, dass diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, „damit Gott sei alles in allem." — Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) „ein Kind war, war er klug als ein Kind" und wusste mit Satzungen, die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden, auch wohl Gelehrsamkeit, ja sogar eine der Kirche dienstbare Philosophie zu verbinden; „nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist." Der erniedrigende

---

* Das kann wohl so ausgelegt werden: kein Mensch kann mit Gewissheit sagen, woher dieser ein guter, jener ein böser Mensch (beide comparative) wird, da oftmals die Anlage zu diesem Unterschiede schon in der Geburt anzutreffen zu sein scheint, bisweilen auch Zufälligkeiten des Lebens, für die Niemand kann, hierin einen Ausschlag geben; eben so wenig auch, was aus ihm werden könne. Hierüber müssen wir also das Urtheil dem Allsehenden überlassen, welches hier so ausgedrückt wird, als ob, ehe sie geboren wurden, sein Rathschluss über sie ausgesprochen, einem Jeden seine Rolle vorgezeichnet habe, die er einst spielen sollte. Das Vorhersehen ist in der Ordnung der Erscheinungen für den Welturheber, wenn er hiebei selbst anthropomorphistisch gedacht wird, zugleich ein Vorherbeschliessen. In der übersinnlichen Ordnung der Dinge aber nach Freiheitsgesetzen, wo die Zeit wegfällt, ist es blos ein allsehendes Wissen, ohne, warum der eine Mensch so, der andere nach entgegengesetzten Grundsätzen verfährt, erklären und doch auch zugleich mit der Freiheit des Willens vereinigen zu können.

Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit, jedoch ohne Anarchie, weil ein Jeder zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz gehorcht, das er sich selbst vorschreibt, das er aber auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen muss, der alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbarer Weise in einem Staate verbindet, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war. — Das alles ist nicht von einer äusseren[1] Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung thut, in welcher, was bei der Gründung einer neuen Verfassung einmal versehen worden, Jahrhunderte hindurch mit Bedauern beibehalten wird, weil es nicht mehr, wenigstens nicht anders, als durch eine neue (jederzeit gefährliche) Revolution abzuändern ist. — In dem Princip der reinen Vernunftreligion, als einer an alle Menschen beständig geschehenen göttlichen, (obzwar nicht empirischen) Offenbarung, muss der Grund zu jenem Ueberschritt zu jener neuen Ordnung der Dinge liegen, welcher einmal aus reifer Ueberlegung gefasst, durch allmählig fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen, und lassen sich nicht planmässig, der Freiheit unbeschadet, einleiten. —

Man kann aber mit Grunde sagen: „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei," wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem (göttlichen) ethischen Staat auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefasst hat; obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Denn weil dieses Princip den Grund einer continuirlichen Annäherung zu dieser Vollkommenheit enthält, so liegt in ihm als in einem sich entwickelnden und in der Folge wiederum besamenden Keime das Ganze (unsichtbarer Weise), welches dereinst die Welt erleuchten und beherrschen soll. Das Wahre und Gute aber, wozu in der Naturanlage jedes Menschen der Grund sowohl der Einsicht, als des Herzensantheils liegt, ermangelt nicht, wenn es einmal öffentlich geworden, vermöge der natürlichen Affinität, in der es mit der moralischen Anlage vernünftiger Wesen überhaupt steht, sich durchgängig mitzutheilen. Die Hemmung durch poli-

[1] „äusseren" Zusatz der 2. Ausg.

tische bürgerliche Ursachen, die seiner Ausbreitung von Zeit zu Zeit zustossen mögen, dienen eher dazu, die Vereinigung der Gemüther zum Guten, (was, nachdem sie es einmal ins Auge gefasst haben, ihre Gedanken nie verlässt,) noch desto inniglicher zu machen.*

Das ist also die, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Princips, sich im menschlichen Ge-

* Dem Kirchenglauben kann, ohne dass man ihm weder den Dienst aufsagt, noch ihn befehdet, sein nützlicher Einfluss als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluss auf den Begriff der eigentlichen (nämlich moralischen) Religion abgenommen werden, und so, bei Verschiedenheit statutarischer Glaubensarten, Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion, wohin die Lehrer alle jene Satzungen und Observanzen auszulegen haben, gestiftet werden; bis man mit der Zeit, vermöge der überhandgenommenen wahren Aufklärung, (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht,) mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsglaubens gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nämlich die eines freien Glaubens vertauschen kann. — Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Freiheit in Glaubenssachen zu vereinigen, ist ein Problem, zu dessen Auflösung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moralische Interesse, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt, welches aber in einer sichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir hierüber die menschliche Natur befragen, wenig Hoffnung vorhanden ist. Es ist eine Idee der Vernunft, deren Darstellung in einer ihr angemessenen Anschauung uns unmöglich ist, die aber doch als praktisches regulatives Princip objective Realität hat, um auf diesen Zweck der Einheit der reinen Vernunftreligion hinzuwirken. Es geht hiemit, wie mit der politischen Idee eines Staatsrechts, sofern es zugleich auf ein allgemeines und machthabendes Völkerrecht bezogen werden soll. Die Erfahrung spricht uns hiezu alle Hoffnung ab. Es scheint ein Hang in das menschliche Geschlecht (vielleicht absichtlich) gelegt zu sein, dass ein jeder einzelne Staat, wenn es ihm nach Wunsch geht, sich jeden andern zu unterwerfen und eine Universalmonarchie zu errichten strebe; wenn er aber eine gewisse Grösse erreicht hat, sich doch von selbst in kleinere Staaten zersplittere. So hegt eine jede Kirche den stolzen Anspruch, eine allgemeine zu werden; so wie sie sich aber ausgebreitet hat und herrschend wird, zeigt sich bald ein Princip der Auflösung und Trennung in verschiedene Secten.

[1]Das zu frühe und dadurch, (dass es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind,) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird, — wenn es

[1] Dieser Satz bis zum Ende der Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

schlecht, als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.

uns erlaubt ist, hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen, — vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheiten der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen verhindert.

Zweite Abtheilung.

Historische Vorstellung der allmähligen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden.

Von der Religion auf Erden (in der engsten Bedeutung des Worts) kann man keine Universalhistorie des menschlichen Geschlechts verlangen; denn die ist, als auf dem reinen moralischen Glauben gegründet, kein öffentlicher Zustand, sondern Jeder kann sich der Fortschritte, die er in demselben gemacht hat, nur für sich selbst bewusst sein. Der Kirchenglaube ist es daher allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann; indem man ihn nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen, unveränderlichen, reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der erstere seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des letztern und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm öffentlich anerkennt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden und nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung desselben fortzuschreiten. — Man kann voraussehen, dass diese Geschichte nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben sein werde, deren ersteren, als Geschichtsglauben, der Mensch beständig geneigt ist oben anzusetzen, anstatt dass der letztere seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbesserndem Glauben zukommt, nie aufgegeben hat und ihn endlich gewiss behaupten wird.

Diese Geschichte kann aber nur Einheit haben, wenn sie blos auf denjenigen Theil des menschlichen Geschlechts eingeschränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche schon ihrer Entwickelung nahe gebracht ist, indem durch sie wenigstens die Frage

wegen des Unterschiedes des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt und ihre Entscheidung zur grössten moralischen Angelegenheit gemacht ist; denn die Geschichte verschiedener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt sonst keine Einheit der Kirche. Zu dieser Einheit aber kann nicht gerechnet werden, dass in einem und demselben Volk ein gewisser neuer Glaube einmal entsprungen ist, der sich von dem vorher herrschenden namhaft unterschied; wenn gleich dieser die veranlassenden Ursachen zu des neuen Erzeugung bei sich führte. Denn es muss Einheit des Princips sein, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll, und die Geschichte der letztern ist es eigentlich, womit wir uns jetzt beschäftigen.

Wir können also in dieser Absicht nur die Geschichte derjenigen Kirche, die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählig näher gebracht wird, abhandeln. — Da zeigt sich nun zuerst, dass der jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar vorhergegangen und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.

Der jüdische Glaube ist, seiner ursprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralische Zusätze entweder damals schon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judenthum, als einem solchen, gehörig. Das letztere ist eigentlich gar keine Religion, sondern blos Vereinigung einer Menge Menschen, die, da sie zu einem besondern Stamm gehörten, sich zu einem gemeinen Wesen unter blos politischen Gesetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr sollte es ein blos weltlicher Staat sein, so dass, wenn dieser etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Messias) wohl einmal wiederherzustellen. Dass diese Staatsverfassung Theokratie zur Grundlage hat, (sichtbarlich eine Aristokratie der Priester oder Anführer, die sich unmittelbar von Gott ertheilter Instructionen rühmten,) mithin der Name von Gott, der doch hier blos als weltlicher Regent, der über und an das Gewissen gar keinen Anspruch thut, verehrt wird, macht sie nicht zu einer Religionsverfassung. Der

Beweis, dass sie das Letztere nicht hat sein sollen, ist klar. Erstlich sind alle Gebote von der Art, dass auch eine politische Verfassung darauf halten und sie als Zwangsgesetze auferlegen kann, weil sie blos äussere Handlungen betreffen, und obzwar die zehn Gebote auch, ohne dass sie öffentlich gegeben sein möchten, schon als ethische vor der Vernunft gelten, so sind sie in jener Gesetzgebung gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben, (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte,) gegeben, sondern schlechterdings nur auf die äussere Beobachtung gerichtet worden; welches auch daraus erhellt, dass: zweitens, alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote, alle Belohnung oder Bestrafung nur auf solche eingeschränkt werden, welche in dieser Welt Jedermann zugetheilt werden können, und selbst diese auch nicht einmal nach ethischen Begriffen; indem beide auch die Nachkommenschaft, die an jenen Thaten oder Unthaten keinen praktischen Antheil genommen, treffen sollten, welches in einer politischen Verfassung allerdings wohl ein Klugheitsmittel sein kann, sich Folgsamkeit zu verschaffen, in einer ethischen aber aller Billigkeit zuwider sein würde. Da nun ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum, als ein solches in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben. Dieses wird durch folgende Bemerkung noch mehr bestärkt. Es ist nämlich kaum zu zweifeln, dass die Juden ebensowohl, wie andere, selbst die rohesten Völker, nicht auch einen Glauben an ein künftiges Leben, mithin ihren Himmel und ihre Hölle sollten gehabt haben; denn dieser Glaube dringt sich, kraft der allgemeinen moralischen Anlage in der menschlichen Natur, Jedermann von selbst auf. Es ist also gewiss absichtlich geschehen, dass der Gesetzgeber dieses Volks, ob er gleich als Gott selbst vorgestellt wird, doch nicht die mindeste Rücksicht auf das künftige Leben habe nehmen wollen, welches anzeigt, dass er nur ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe gründen wollen; in dem erstern aber von Belohnungen und Strafen zu reden, die hier im Leben nicht sichtbar werden können, wäre unter jener Voraussetzung ein ganz inconsequentes und unschickliches Verfahren gewesen. Ob nun gleich auch nicht zu zweifeln ist, dass die Juden sich nicht in der Folge, ein Jeder für sich selbst, einen gewissen Religionsglauben werden gemacht haben, der den Artikeln ihres statutarischen beigemengt war, so hat jener doch nie ein zur Gesetzgebung des Judenthums gehöriges Stück ausgemacht. Drittens ist es so weit gefehlt, dass das Judenthum eine

zum Zustande der *allgemeinen Kirche* gehörige Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dass es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss, als ein besonders vom Jehovah für sich auserwähltes Volk, welches alle andere Völker anfeindete und dafür von jedem angefeindet wurde. Hierbei ist es auch nicht so hoch anzuschlagen, dass dieses Volk sich einen einigen, durch kein sichtbares Bild vorzustellenden Gott zum allgemeinen Weltherrscher setzte. Denn man findet bei den meisten andern Völkern, dass ihre Glaubenslehre darauf gleichfalls hinausging und sich nur durch die *Verehrung* gewisser jenem untergeordneten mächtigen Untergötter des Polytheismus verdächtig machte. Denn ein Gott, der blos die Befolgung solcher Gebote will, dazu gar keine gebesserte moralische Gesinnung erfordert wird, ist doch eigentlich nicht dasjenige moralische Wesen, dessen Begriff wir zu einer Religion nöthig haben. Diese würde noch eher bei einem Glauben an viele solche mächtige unsichtbare Wesen stattfinden, wenn ein Volk sich diese etwa so dächte, dass sie, bei der Verschiedenheit ihrer Departements, doch alle darin übereinkämen, dass sie ihres Wohlgefallens nur den würdigten, der mit ganzem Herzen der Tugend anhinge, als wenn der Glaube nur einem einzigen Wesen gewidmet ist, das aber aus einem mechanischen Cultus das Hauptwerk macht.

Wir können also die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders, als vom Ursprunge des Christenthums anfangen, das eine völlige Verlassung des Judenthums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Princip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte. Die Mühe, welche sich die Lehrer des erstern geben oder gleich zu Anfange gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigen gar zu deutlich, dass es ihnen hiebei nur um die schicklichsten Mittel zu thun sei oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Cultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu *introduciren*, ohne doch wider seine Vorurtheile gerade zu verstossen. Schon die nachfolgende Abschaffung des körperlichen Abzeichens, welches jenes Volk von andern gänzlich abzusondern diente, lässt urtheilen, dass der neue, nicht an die Statuten des alten, ja an keine Statuten überhaupt gebundene Glaube eine für die Welt, nicht für ein einziges Volk gültige Religion habe enthalten sollen.

Aus dem Judenthum also, — aber aus dem nicht mehr altväterlichen und unvermengten, blos auf eigene politische Verfassung, (die auch schon sehr zerrüttet war,) gestellten, sondern aus dem schon durch allmählig darin öffentlich gewordene moralische Lehren mit einem Religionsglauben vermischten Judenthum, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, welche vermuthlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten, bei Gelegenheit der Verminderung der Macht der Priester, durch ihre Unterwerfung unter die Oberherrschaft eines Volks, das allen fremden Volksglauben mit Gleichgültigkeit ansah, — aus einem solchen Judenthum erhob sich nun plötzlich, obzwar nicht unvorbereitet, das Christenthum. Der Lehrer des Evangeliums kündigte sich als einen vom Himmel gesandten, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Frohnglauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, „wie ihr Vater im Himmel heilig ist", und durch den guten Lebenswandel seine Aechtheit beweist, für den alleinseligmachenden erklärte, nachdem er aber durch Lehre und Leiden bis zum unverschuldeten und zugleich verdienstlichen Tode* an seiner Person ein dem

* Mit welchem sich die öffentliche Geschichte desselben, (die daher auch allgemein zum Beispiel der Nachfolge dienen konnte,) endigt. Die als Anhang hinzugefügte geheimere, blos vor den Augen seiner Vertrauten vorgegangene Geschichte seiner Auferstehung und Himmelfahrt, (die, wenn man sie blos als Vernunftideen nimmt, den Anfang eines andern Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden,) kann ihrer historischen Würdigung unbeschadet, zur Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft nicht benutzt werden. Nicht etwa deswegen, weil sie Geschichtserzählung ist, (denn das ist auch die vorhergehende,) sondern weil sie, buchstäblich genommen, einen Begriff, der zwar der sinnlichen Vorstellungsart der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig ist, nämlich den der Materialität aller Weltwesen annimmt, sowohl den Materialismus der Persönlichkeit des Menschen (den psychologischen), die nur unter der Bedingung ebendesselben Körpers stattfinden, als auch der Gegenwart in einer Welt überhaupt (den kosmologischen), welche nach diesem Princip nicht anders, als räumlich sein könne: wogegen die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen, wo der Körper todt in der Erde bleiben und doch dieselbe Person lebend da sein, imgleichen der Mensch dem Geiste nach (in seiner nicht sinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgibt (und den wir auch Himmel nennen), versetzt zu werden, gelangen kann, der Vernunft günstiger ist,

Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemässes Beispiel gegeben hatte, als zum Himmel, aus dem er gekommen war, wieder zurückkehrend vorgestellt wird, indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess, und was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, doch sagen konnte, „er (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit) bleibe nichtsdestoweniger bei seinen Lehrjüngern bis an der Welt Ende." — Dieser Lehre, die, wenn es etwa um einen Geschichtsglauben wegen der Abkunft und des vielleicht überirdischen Ranges seiner Person zu thun wäre, wohl der Bestätigung durch Wunder bedurfte, die aber als blos zum moralischen seelenbessernden Glauben gehörig, aller solcher Beweisthümer ihrer Wahrheit entbehren kann, werden in einem heiligen Buche, noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders, als durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Aller Glaube aber, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publicum nöthig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besondern Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam controllirt werden könne. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweiset sich selbst. Nun war zu den Zeiten jener Revolution in dem Volke, welches die Juden beherrschte und in dieser ihrem Sitze selbst verbreitet war (im römischen Volke), schon ein gelehrtes Publicum, von

---

nicht blos wegen der Unmöglichkeit, sich eine denkende Materie verständlich zu machen, sondern vornehmlich wegen der Zufälligkeit, der unsere Existenz nach dem Tode ausgesetzt wird, dass sie blos auf dem Zusammenhalten eines gewissen Klumpens Materie in gewisser Form beruhen soll, anstatt dass sie die Beharrlichkeit einer einfachen Substanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. — Unter der letztern Voraussetzung (der des Spiritualismus) aber kann die Vernunft weder ein Interesse dabei finden, einen Körper, der, so geläutert er auch sein mag, doch, (wenn die Persönlichkeit auf der Identität desselben beruht,) immer aus demselben Stoffe, der die Basis seiner Organisation ausmacht, bestehen muss und den er selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es sich begreiflich machen, was diese Kalkerde, woraus er besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend soll, wo vermuthlich andere Materien die Bedingung des Daseins und der Erhaltung lebender Wesen ausmachen möchten.

welchem uns auch die Geschichte der damaligen Zeit, was die Ereignisse in der politischen Verfassung betrifft, durch eine ununterbrochene Reihe von Schriftstellern überliefert worden; auch war dieses Volk, wenn es sich gleich um den Religionsglauben ihrer nicht römischen Unterthanen wenig bekümmerte, doch in Ansehung der unter ihnen öffentlich geschehen sein sollenden Wunder keinesweges ungläubig; allein sie erwähnten als Zeitgenossen nichts, weder von diesen, noch von der gleichwohl öffentlich vorgegangenen Revolution, die sie in dem ihnen unterworfenen Volke (in Absicht auf die Religion) hervorbrachten. Nur spät, nach mehr, als einem Menschenalter, stellten sie Nachforschung wegen der Beschaffenheit dieser ihnen bis dahin unbekannt gebliebenen Glaubensveränderung, (die nicht ohne öffentliche Bewegung vorgegangen war,) keine aber wegen der Geschichte ihres ersten Anfangs an, um sie in ihren eigenen Annalen aufzusuchen. Von diesem an, bis auf die Zeit, da das Christenthum für sich selbst ein gelehrtes Publicum ausmachte, ist daher die Geschichte desselben dunkel, und also bleibt uns unbekannt, welche Wirkung die Lehre desselben auf die Moralität seiner Religionsgenossen that, ob die ersten Christen wirklich moralischgebesserte Menschen, oder aber Leute von gewöhnlichem Schlage gewesen. Seitdem aber das Christenthum selbst ein gelehrtes Publicum wurde, oder doch in das allgemeine eintrat, gereicht die Geschichte desselben, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten kann, ihm keinesweges zur Empfehlung. — Wie mystische Schwärmereien im Eremiten- und Mönchsleben und Hochpreisung der Heiligkeit des ehelosen Standes eine grosse Menschenzahl für die Welt unnütz machten; wie damit zusammenhängende vorgebliche Wunder das Volk unter einem blinden Aberglauben mit schweren Fesseln drückte; wie mit einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie sich die schreckliche Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmassender, alleinig berufener Schriftausleger erhob, und die christliche Welt wegen Glaubensmeinungen, (in die, wenn man nicht die reine Vernunft zum Ausleger ausruft, schlechterdings keine allgemeine Einstimmung zu bringen ist,) in erbitterte Parteien trennte; wie im Orient, wo der Staat sich auf eine lächerliche Art selbst mit Glaubensstatuten der Priester und dem Pfaffenthum befasste, anstatt sie in den engen Schranken eines blosen Lehrstandes, (aus dem sie jederzeit in einen regierenden überzugehen geneigt sind,) zu halten, wie, sage ich, dieser Staat endlich auswärtigen Feinden, die zuletzt seinem herrschenden Glauben ein Ende machten, unvermeidlicher

Weise zur Beute werden musste; wie im Occident, wo der Glaube seinen eigenen, von der weltlichen Macht unabhängigen Thron errichtet hat, von einem angemassten Statthalter Gottes die bürgerliche Ordnung sammt den Wissenschaften, (welche jene erhalten,) zerrüttet und kraftlos gemacht wurden; wie beide christliche Welttheile, gleich den Gewächsen und Thieren, die durch eine Krankheit ihrer Auflösung nahe, zerstörende Insecten herbeilocken, diese zu vollenden, von Barbaren befallen wurden; wie in dem letztern jenes geistliche Oberhaupt Könige, wie Kinder, durch die Zauberruthe seines angedrohten Bannes beherrschte und züchtigte, sie zu einen andern Welttheil entvölkernden, auswärtigen Kriegen (den Kreuzzügen), zur Befehdung unter einander, zur Empörung der Unterthanen gegen ihre Obrigkeit, und zum blutdürstigen Hass gegen ihre anders denkenden Mitgenossen eines und desselben allgemeinen sogenannten Christenthums aufreizte; wie zu diesem Unfrieden, der auch jetzt nur noch durch das politische Interesse von gewaltthätigen Ausbrüchen abgehalten wird, die Wurzel in dem Grundsatze eines despotisch-gebietenden Kirchenglaubens verborgen liegt, und jenen Auftritten ähnliche noch immer besorgen lässt: — diese Geschichte des Christenthums, (welche, sofern es auf einen Geschichtsglauben errichtet werden sollte, auch nicht anders ausfallen konnte,) wenn man sie als ein Gemälde unter einem Blick fasst, könnte wohl den Ausruf rechtfertigen: *tantum religio potuit suadere malorum!* wenn nicht aus der Stiftung desselben immer doch deutlich genug hervorleuchtete, dass seine wahre erste Absicht keine andere, als die gewesen sei, einen reinen Religionsglauben, über welchen es keine streitenden Meinungen geben kann, einzuführen, alles jenes Gewühl aber, wodurch das menschliche Geschlecht zerrüttet ward und noch entzweit wird, blos davon herrühre, dass durch einen Hang der menschlichen Natur, was beim Anfange zur Introduction des letztern dienen sollte, nämlich die an den alten Geschichtsglauben gewöhnte Nation durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue zu gewinnen, in der Folge zum Fundament einer allgemeinen Weltreligion gemacht worden.

Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: **es ist die jetzige**, und zwar so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von Einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die

die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes, auf Erden ausmacht. — Die in Dingen, welche ihrer Natur nach moralisch und seelenbessernd sein sollen, sich von der Last eines der Willkühr der Ausleger beständig ausgesetzten Glaubens loswindende Vernunft hat in allen Ländern unseres Welttheils unter wahren Religionsverehrern allgemein, (wenngleich nicht allenthalben öffentlich,) erstlich den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über alles, was Offenbarung heisst, angenommen: dass, da Niemand einer Schrift, die ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten kann, sie könne, (nämlich in Ansehung dessen, was darin historisch ist,) auch wohl wirklich als göttliche Offenbarung angesehen werden, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und beharrlich gemacht werden kann; da auch, wie der gegenwärtige Zustand menschlicher Einsicht beschaffen ist, wohl schwerlich Jemand eine neue Offenbarung, durch neue Wunder eingeführt, erwarten wird, — es das Vernünftigste und Billigste sei, dies Buch, was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu brauchen und seinen Werth nicht durch unnütze oder muthwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen. Der zweite Grundsatz ist: dass, da die heilige Geschichte, die blos zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, für sich allein auf die Annehmung moralischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesem nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Objects (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist, sie jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden, hiebei aber auch sorgfältig und, (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum passiven* Glauben überzuschreiten,) wieder-

* Eine von den Ursachen dieses Hanges liegt in dem Sicherheitsprincip, dass die Fehler einer Religion, in der ich geboren und erzogen bin, deren Belehrung nicht von meiner Wahl abhing und in der ich durch eigenes Vernünfteln nichts verändert habe, nicht auf meine, sondern meiner Erzieher oder öffentlich dazu gesetzter Lehrer ihre Rechnung komme; ein Grund mit, warum man der öffentlichen Religionsveränderung eines Menschen nicht leicht Beifall gibt, wozu dann freilich noch ein anderer (tiefer liegender) Grund kommt, dass, bei der Ungewissheit, die ein Jeder in sich fühlt, welcher Glaube (unter den historischen) der rechte sei, indessen dass der moralische allerwärts der nämliche ist, man es sehr unnöthig findet, hierüber Aufsehen zu erregen.

holentlich eingeschärft werden müsse, dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unserer Seligwerdung thue oder gethan habe, sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden, zu setzen sei, welches niemals etwas Anderes sein kann, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen, und von dessen Nothwendigkeit zugleich jeder Mensch ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden kann. — Diese Grundsätze nun nicht zu hindern, damit sie öffentlich werden, ist Regentenpflicht; dagegen sehr viel dabei gewagt und auf eigene Verantwortung unternommen wird, hiebei in den Gang der göttlichen Vorsehung einzugreifen und, gewissen historischen Kirchenlehren zu gefallen, die doch höchstens nur eine durch Gelehrte auszumachende Wahrscheinlichkeit für sich haben, die Gewissenhaftigkeit der Unterthanen durch Anbietung oder Versagung gewisser bürgerlichen, sonst Jedem offen stehenden Vortheile in Versuchung zu bringen*, welches, den Abbruch, der hiedurch einer in diesem Falle heiligen Freiheit geschieht, ungerechnet, dem Staate schwerlich gute Bürger verschaffen kann. Wer von denen, die sich zur Verhinderung einer solchen freien Entwickelung göttlicher Anlagen zum Weltbesten anbieten oder sie gar vorschlagen, würde, wenn er mit Zuratheziehung des Gewissens darüber nachdenkt, sich wohl für alle das Böse verbürgen wollen, was aus solchen

* Wenn eine Regierung es nicht für Gewissenszwang gehalten wissen will, dass sie nur verbietet, öffentlich seine Religionsmeinung zu sagen, indessen sie doch Keinen hinderte, bei sich im Geheim zu denken, was er gut findet, so spasst man gemeiniglich darüber, und sagt, dass dieses gar keine von ihr vergönnte Freiheit sei: weil sie es ohnedem nicht verhindern kann. Allein was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten und wirklich auch zu hindern; sogar, dass sie einen solchen Zwang, nämlich das Verbot, anders, als was sie vorschreibt, auch nur zu denken, selbst ihren mächtigen Obern aufzuerlegen vermag. — Denn wegen des Hanges der Menschen zum gottesdienstlichen Frohnglauben, dem sie nicht allein vor dem moralischen, (durch Beobachtung seiner Pflichten überhaupt Gott zu dienen,) die grösste, sondern auch die einzige, allen übrigen Mangel vergütende Wichtigkeit zu geben von selbst geneigt sind, ist es den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Heerde ein frommes Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermassen einzujagen, dass sie sich nicht getrauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungenen Sätze in sich aufsteigen zu lassen; weil dieses so viel sei, als dem bösen Geiste ein Ohr leihen. Es ist wahr, dass, um von diesem Zwange los zu werden, man nur wollen darf, (welches bei jenem landesherrlichen, in Ansehung der öffentlichen

gewaltthätigen Eingriffen entspringen kann, wodurch der von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte; wenn er gleich durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann?

Das Himmelreich wird zuletzt auch, was die Leitung der Vorsehung betrifft, in dieser Geschichte nicht allein als in einer zwar zu gewissen Zeiten verweilten, aber nie ganz unterbrochenen Annäherung, sondern auch in seinem Eintritte vorgestellt. Man kann es nun als eine blos zur grössern Belebung der Hoffnung und des Muths und Nachstrebung zu demselben abgezweckte symbolische Vorstellung auslegen, wenn dieser Geschichtserzählung noch eine Weissagung (gleich als in sibyllinischen Büchern) von der Vollendung dieser grossen Weltveränderung in dem Gemälde eines sichtbaren Reichs Gottes auf Erden (unter der Regierung seines wieder herabgekommenen Stellvertreters und Statthalters) und der Glückseligkeit, die unter ihm nach Absonderung und Ausstossung der Rebellen, die ihren Widerstand noch einmal versuchen, hier auf Erden genossen werden soll, sammt der gänzlichen Vertilgung derselben und ihres Anführers (in der Apokalypse) beigefügt wird, und so das Ende der Welt den Beschluss der Geschichte macht. Der Lehrer des Evangeliums hat seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein, gezeigt und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten, und wo möglich mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andren Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus, dass sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten. Er bereitete sie vielmehr vor, auf die grössten Trübsale und Aufopferungen gefasst zu sein; doch setzte

Bekenntnisse, nicht der Fall ist;) aber dieses Wollen ist eben dasjenige, dem innerlich ein Riegel vorgeschoben wird. Doch ist dieser eigentliche Gewissenszwang zwar schlimm genug, (weil er zur innern Heuchelei verleitet,) aber noch nicht so schlimm, als die Hemmung der äussern Glaubensfreiheit, weil jener durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewusstsein seiner Freiheit, aus welcher die wahre Achtung für Pflicht allein entspringen kann, allmählig von selbst schwinden muss, dieser äussere hingegen alle freiwillige Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Glaubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derselben ganz politischen Verordnungen unterwirft.

er, (weil eine gänzliche Verzichtthuung auf das Physische der Glückseligkeit dem Menschen, so lange er existirt, nicht zugemuthet werden kann,) hinzu: „seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel wohl vergolten werden.“ Der angeführte Zusatz zur Geschichte der Kirche, der das künftige und letzte Schicksal derselben betrifft, stellt diese nun endlich als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt vor. — Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen sein würde, (indem die Vermischung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den ersteren zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch ihr Beispiel vom Bösen abzuziehen,) wird nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben vorgestellt; wo noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, sein Sieg über alle äussere Feinde, die ebensowohl auch als in einem Staate (dem Höllenstaat) betrachtet werden, hinzugefügt wird, womit dann alles Erdenleben ein Ende hat, indem „der letzte Feind (der guten Menschen), der Tod, aufgehoben wird,“ und an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, Unsterblichkeit anhebt, die Form einer Kirche selbst aufgelöset wird, der Statthalter auf Erden mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Klasse tritt und so Gott alles in allem ist *.

Diese Vorstellung einer Geschichtserzählung der Nachwelt, die selbst keine Geschichte ist, ist ein schönes Ideal der durch Einführung der wahren allgemeinen Religion bewirkten moralischen, im Glauben vorausgesehenen Weltepoche, bis zu ihrer Vollendung, die wir nicht als

* Dieser Ausdruck kann, (wenn man das Geheimnissvolle, über alle Grenzen möglicher Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also praktisch nichts Angehende bei Seite setzt,) so verstanden werden, dass der Geschichtsglaube, der, als Kirchenglaube, ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann jetzt durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleissig arbeiten sollen.

[1] Nicht dass er aufhöre, (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein,) sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.

[1] „Nicht dass er aufhöre .... gemeint ist“ ist Zusatz der 2 Ausg.

empirische Vollendung absehen, sondern auf die wir nur im continuirlichen Fortschreiten und Annäherung zum höchsten auf Erden möglichen Guten, (worin nichts Mystisches ist, sondern alles auf moralische Weise natürlich zugeht,) hinaussehen, d. i. dazu Anstalt machen können. Die Erscheinung des Antichrists, der Chiliasmus, die Ankündigung der Nahheit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung annehmen, und die letztere als ein, (so wie das Lebensende, ob nahe oder fern,) nicht vorherzusehendes Ereigniss vorgestellt, drückt sehr gut die Nothwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen, in der That aber, (wenn man diesem Symbol den intellectuellen Sinn unterlegt,) uns jederzeit wirklich als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen) Staats anzusehen. „Wenn kommt nun also das Reich Gottes?“ — „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier, oder da ist es. Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“ (Luc. 17, 21 bis 22*).

---

*[1] Hier wird nun ein Reich Gottes, nicht nach einem besonderen Bunde (kein messianisches), sondern ein moralisches (durch blose Vernunft erkennbares) vorgestellt. Das erstere (*regnum divinum pactitium*) musste seinen Beweis aus der Geschichte ziehen, und da wird es in das messianische Reich nach dem alten, oder nach dem neuen Bunde eingetheilt. Nun ist es merkwürdig, dass die Verehrer des ersteren (die Juden) sich noch als solche, obzwar in alle Welt zerstreut erhalten haben, indessen dass anderer Religionsgenossen ihr Glaube mit dem Glauben des Volks, worin sie zerstreut worden, gewöhnlich zusammenschmolz. Dieses Phänomen dünkt Vielen so wundersam zu sein, dass sie es nicht wohl als nach dem Laufe der Natur möglich, sondern als ausserordentliche Veranstaltung zu einer besonderen göttlichen Absicht beurtheilen. — Aber ein Volk, das eine geschriebene Religion (heilige Bücher) hat, schmilzt mit einem solchen, was (wie das römische Reich, — damals die ganze gesittete Welt,) keine dergleichen, sondern blos Gebräuche hat, niemals in einen Glauben zusammen; es macht vielmehr über kurz oder lang Proselyten. Daher auch die Juden vor der babylonischen Gefangenschaft, nach welcher, wie es scheint, ihre heiligen Bücher allererst öffentliche Lectüre wurden, nicht mehr ihres Hanges wegen, fremden Göttern nachzulaufen, beschuldigt werden; zumal die alexandrinische Cultur, die auch auf sie Einfluss haben musste, ihnen günstig sein konnte, jenen eine systematische Form zu verschaffen. So haben die Parsis, Anhänger der Religion des Zoroaster, ihren Glauben bis jetzt erhalten, ungeachtet ihrer Zerstreuung; weil ihre Desturs den Zendavesta hatten. Dahingegen die Hindus, welche, unter dem Namen Zigeuner, weit und breit zerstreut sind, weil sie aus den Hefen des Volks (den Parias) waren, (denen es sogar verboten ist, in ihren heiligen Büchern zu lesen,) der Vermischung mit fremdem Glauben nicht entgangen sind. Was die Juden aber für sich allein dennoch nicht würden bewirkt haben, das that die christliche und später-

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stösst das Nachforschen hinter ihrer innern Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniss, d. i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem Einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden kann. — Als etwas Heiliges muss es ein moralischer, mithin ein Gegenstand der Vernunft sein und innerlich für den praktischen Gebrauch hinreichend erkannt werden können, aber als etwas Geheimes doch nicht für den theoretischen; weil es alsdann auch Jedermann müsste mittheilbar sein, und also auch äusserlich und öffentlich bekannt werden können.

Der Glaube an etwas, was wir doch zugleich als heiliges Geheimniss betrachten sollen, kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen, oder einen reinen Vernunftglauben gehalten werden. Ohne durch die grösste Noth zur Annahme des ersten gedrungen zu sein, wer-

hin die mohammedanische Religion, vornehmlich die erstere; weil sie den jüdischen Glauben und die dazu gehörigen heiligen Bücher voraussetzen, (wenngleich die letztere sie für verfälscht ausgibt.) Denn die Juden konnten bei denen von ihnen ausgegangenen Christen ihre alten Documente immer wieder auffinden, wenn sie, bei ihren Wanderungen, wo die Geschicklichkeit, sie zu lesen, und daher die Lust, sie zu besitzen, vielfältig erloschen sein mag, nur die Erinnerung übrig behielten, dass sie deren ehedem einmal gehabt hätten. Daher trifft man ausser den gedachten Ländern auch keine Juden; wenn man die wenigen auf der Malabarküste und etwa eine Gemeinde in China ausnimmt, (von welchen die ersteren mit ihren Glaubensgenossen in Arabien im beständigen Handelsverkehr sein konnten,) obgleich nicht zu zweifeln ist, dass sie sich nicht in jene reichen Länder auch sollten ausgebreitet haben, aber aus Mangel aller Verwandtschaft ihres Glaubens mit den dortigen Glaubensarten in völlige Vergessenheit des ihrigen gerathen sind. Erbauliche Betrachtungen aber auf diese Erhaltung des jüdischen Volks, sammt ihrer Religion, unter ihnen so nachtheiligen Umständen zu gründen, ist sehr misslich, weil ein jeder beider Theile dabei seine Rechnung zu finden glaubt. Der eine sieht in der Erhaltung des Volks, wozu er gehört und seines, ungeachtet der Zerstreuung unter so mancherlei Völker, unvermischt bleibenden alten Glaubens den Beweis einer dasselbe für ein künftiges Erdenreich aufsparenden besonderen gütigen Vorsehung; der andere nichts, als warnende Ruinen eines zerstörten, dem eintretenden Himmelreich sich widersetzenden Staats, die eine besondere Vorsehung noch immer erhält, theils um die alte Weissagung eines von diesem Volke ausgehenden Messias im Andenken aufzubehalten, theils um ein Beispiel der Strafgerechtigkeit, weil es sich hartnäckiger Weise einen politischen, nicht einen moralischen Begriff von demselben machen wollte, an ihm zu statuiren.

den wir es uns zur Maxime machen, es mit dem letztern zu halten. — Gefühle sind nicht Erkenntnisse, und bezeichnen also auch kein Geheimniss, und da das letztere auf Vernunft Beziehung hat, aber doch nicht allgemein mitgetheilt werden kann; so wird, (wenn je ein solches ist,) Jeder es nur in seiner eigenen Vernunft aufzusuchen haben.

Es ist unmöglich, *a priori* und objectiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gebe oder nicht. Wir werden also in dem Innern, dem Subjectiven unserer moralischen Anlage, unmittelbar nachsuchen müssen, um zu sehen, ob sich dergleichen in uns finde. Doch werden wir nicht die uns unerforschlichen Gründe zu dem Moralischen, was sich zwar öffentlich mittheilen lässt, wozu uns aber die Ursache nicht gegeben ist, sondern das allein, was uns fürs Erkenntniss gegeben, aber doch einer öffentlichen Mittheilung unfähig ist, zu den heiligen Geheimnissen zählen dürfen. So ist die Freiheit, eine Eigenschaft, die dem Menschen aus der Bestimmbarkeit seiner Willkühr durch das unbedingt moralische Gesetz kund wird, kein Geheimniss, weil ihr Erkenntniss Jedermann mitgetheilt werden kann; der uns unerforschliche Grund dieser Eigenschaft aber ist ein Geheimniss; weil er uns zur Erkenntniss nicht gegeben ist. Aber eben diese Freiheit ist auch allein dasjenige, was, wenn sie auf das letzte Object der praktischen Vernunft, die Realisirung der Idee des moralischen Endzwecks angewandt wird, uns unvermeidlich auf heilige Geheimnisse führt*. —

* So ist die Ursache der allgemeinen Schwere aller Materie der Welt uns unbekannt, dermassen, dass man noch dazu einsehen kann, sie könne von uns nie erkannt werden; weil schon der Begriff von ihr eine erste und unbedingt ihr selbst beiwohnende Bewegungskraft voraussetzt. Aber sie ist doch kein Geheimniss, sondern kann Jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Gesetz hinreichend erkannt ist. Wenn Newton sie gleichsam wie die göttliche Allgegenwart in der Erscheinung (*omnipraesentia phaenomenon*) vorstellt; so ist das kein Versuch, sie zu erklären, (denn das Dasein Gottes im Raum enthält einen Widerspruch,) aber doch eine erhabene Analogie, in der es blos auf die Vereinigung körperlicher Wesen zu einem Weltganzen angesehen ist, indem man ihr eine unkörperliche Ursache unterlegt; und so würde es auch dem Versuch ergehen, das selbstständige Princip der Vereinigung der vernünftigen Weltwesen in einem ethischen Staat einzusehen, und die letztere daraus zu erklären. Nur die Pflicht, die uns dazu hinzieht, erkennen wir; die Möglichkeit der beabsichtigten Wirkung, wenn wir jener gleich gehorchen, liegt über die Grenzen aller unserer Einsicht hinaus. — Es gibt Geheimnisse, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur, es kann Geheimnisse, (Geheimnisshaltung,[1] *secreta*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden sollen; aber beide können uns doch, sofern sie auf empirischen Ur-

[1] 1. Ausg.: „Geheimhaltung“

Weil der Mensch die mit der reinen moralischen Gesinnung unzertrennlich verbundene Idee des höchsten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückseligkeit, sondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menschen zu dem ganzen Zweck) nicht selbst realisiren kann, gleichwohl aber darauf hinzuwirken in sich Pflicht antrifft, so findet er sich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranstaltung eines moralischen Weltherrschers hingezogen, wodurch dieser Zweck allein möglich ist, und nun eröffnet sich vor ihm der Abgrund eines Geheimnisses, von dem, was Gott hiebei thue, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) besonders zuzuschreiben sei, indessen, dass der Mensch an jeder Pflicht nichts Anderes erkennt, als was er selbst zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigstens unbegreiflichen Ergänzung würdig zu sein.

Diese Idee eines moralischen Weltherrschers ist eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft. Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralische Wesen sei; wiewohl wir zum Behuf dieser Beziehung die göttliche Naturbeschaffenheit so denken und annehmen müssen, als es zu diesem Verhältnisse in der ganzen zur Ausführung seines Willens erforderlichen Vollkommenheit nöthig ist, (z. B. als eines unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen etc. Wesens) und ohne diese Beziehung nichts an ihm erkennen können.

Diesem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäss ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber, 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. als gerechten Richter

Dieser Glaube enthält eigentlich kein Geheimniss, weil er lediglich das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlechte ausdrückt; auch bietet er sich aller menschlichen Vernunft von selbst dar, und wird

---

sachen beruhen, bekannt werden. In Ansehung dessen, was zu erkennen allgemeine Menschenpflicht ist, (nämlich des Moralischen,) kann es kein Geheimniss geben, aber in Ansehung dessen, was nur Gott thun kann, wozu etwas selbst zu thun unser Vermögen, mithin auch unsere Pflicht übersteigt, da kann es nur eigentliches, nämlich heiliges Geheimniss (*mysterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, dass es ein solches gebe, zu wissen und es zu verstehen, nicht eben es einzusehen, nützlich sein möchte[1].

[1] 1. Ausg.: „nützlich ist."

daher in der Religion der meisten gesitteten Völker angetroffen.* Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*), jederzeit gedacht werden muss, nur dass dieses hier als ethisch vorgestellt wird; daher diese dreifache Qualität des moralischen Oberhaupts des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridischbürgerlichen Staate nothwendig unter drei verschiedenen Subjecten vertheilt sein müsste.**

* In der heiligen Weissagungsgeschichte der letzten Dinge wird der Weltrichter, (eigentlich der, welcher die, die zum Reiche des guten Princips gehören, als die Seinigen unter seine Herrschaft nehmen und sie aussondern wird,) nicht als Gott, sondern als Menschensohn vorgestellt und genannt. Das scheint anzuzeigen, dass die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewusst, in dieser Auswahl den Ausspruch thun werde; welches eine Gütigkeit ist, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. — Dagegen kann der Richter der Menschen in seiner Gottheit, d. i. wie er zu unserm Gewissen nach dem heiligen von uns anerkannten Gesetze und unserer eigenen Zurechnung spricht, vorgestellt, (der heilige Geist,) nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden, weil wir selbst, wie viel auf Rechnung unserer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen könne, schlechterdings nicht wissen, sondern blos unsere Uebertretung mit dem Bewusstsein unserer Freiheit und der gänzlich uns zu Schulden kommenden Verletzung der Pflicht vor Augen haben, und so keinen Grund haben, in dem Richterausspruche über uns Gütigkeit anzunehmen.

**[1] Man kann nicht wohl den Grund angeben, warum so viele alte Völker in dieser Idee übereinkamen, wenn es nicht der ist, dass sie in der allgemeinen Menschenvernunft liegt, wenn man sich eine Volks- und (nach der Analogie mit derselben) eine Weltregierung denken will. Die Religion des Zoroaster hatte diese drei göttlichen Personen: Ormuzd, Mithra und Ahriman, die hinduische: den Brahma, Wischnu und Siewen, (nur mit dem Unterschiede, dass jene die dritte Person nicht blos als Urheber des Uebels, sofern es Strafe ist, sondern selbst des Moralischbösen, wofür der Mensch bestraft wird; diese aber sie blos als richtend und strafend vorstellt.) Die ägyptische hatte ihre Phta, Kneph und Neith, wovon, so viel die Dunkelheit der Nachrichten aus den ältesten Zeiten dieses Volks errathen lässt, das erste den von der Materie unterschiedenen Geist als Weltschöpfer, das zweite Princip die erhaltende und regierende Gütigkeit, das dritte die jene einschränkende Weisheit d. i. Gerechtigkeit vorstellen sollte. Die gothische verehrte ihren Odin (Allvater), ihre Freia (auch Freier, die Güte,) und Thor, den richtenden (strafenden) Gott. Selbst die Juden scheinen in den letzten Zeiten ihrer hierarchischen Verfassung diesen Ideen nachgegangen zu sein. Denn in der Anklage der Pharisäer: dass Christus sich einen Sohn Gottes genannt habe, scheinen sie auf die Lehre, dass Gott einen Sohn habe, kein besonderes Gewicht der Beschuldigung zu legen, sondern nur darauf, dass er dieser Sohn Gottes habe sein wollen.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausgabe.

Weil aber doch dieser Glaube, der das moralische Verhältniss der Menschen zum höchsten Wesen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von schädlichen Anthropomorphismen gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemessen hat, in einer (der christlichen) Glaubenslehre zuerst und in derselben allein der Welt öffentlich aufgestellt worden; so kann man die Bekanntmachung desselben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für Menschen durch ihre eigene Schuld bis dahin Geheimniss war.

In ihr nämlich heisst es erstlich: man soll den höchsten Gesetzgeber als einen solchen sich nicht als gnädig, mithin nachsichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menschen, noch despotisch und blos nach seinem unbeschränkten Recht gebietend, und seine Gesetze nicht als willkürliche, mit unsern Begriffen der Sittlichkeit gar nicht verwandte, sondern als auf Heiligkeit des Menschen bezogene Gesetze vorstellen. Zweitens, man muss seine Güte nicht in einem unbedingten Wohlwollen gegen seine Geschöpfe, sondern darein setzen, dass er auf die moralische Beschaffenheit derselben, dadurch sie ihm wohlgefallen können, zuerst sieht, und ihr Unvermögen, dieser Bedingung von selbst Genüge zu thun, nur alsdann ergänzt. Drittens seine Gerechtigkeit kann nicht als gütig und abbittlich, (welches einen Widerspruch enthält,) noch weniger als in der Qualität der Heiligkeit des Gesetzgebers, (vor der kein Mensch gerecht ist,) ausgeübt vorgestellt werden, sondern nur als Einschränkung der Gütigkeit auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit dem heiligen Gesetze, so weit sie als Menschenkinder der Anforderung des letztern gemäss sein könnten. — Mit einem Wort: Gott will in einer dreifachen specifisch verschiedenen moralischen Qualität gedient sein, für welche die Benennung der verschiedenen (nicht physischen, sondern moralischen) Persönlichkeit eines und desselben Wesens kein unschicklicher Ausdruck ist, welches Glaubenssymbol zugleich die ganze reine moralische Religion ausdrückt, die ohne diese Unterscheidung sonst Gefahr läuft, nach dem Hange des Menschen, sich die Gottheit wie ein menschliches Oberhaupt zu denken, (weil er in seinem Regiment diese dreifache Qualität gemeiniglich nicht von einander absondert, sondern sie oft vermischt oder verwechselt,) und in einen anthropomorphistischen Frohnglauben auszuarten.

Wenn aber eben dieser Glaube (an eine göttliche Dreieinigkeit) nicht blos als Vorstellung einer praktischen Idee, sondern als ein solcher, der das, was Gott an sich selbst sei, vorstellen solle, betrachtet würde, so

würde er ein alle menschlichen Begriffe übersteigendes, mithin einer Offenbarung für die menschliche Fassungskraft unfähiges Geheimniss sein, und als ein solches in diesem Betracht angekündigt werden können. Der Glaube an dasselbe als Erweiterung der theoretischen Erkenntniss von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntniss zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde. — Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen kann, was aber in theoretischer Absicht (zur Bestimmung der Natur des Objects an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimniss (in einer Beziehung) und kann doch (in einer andern) geoffenbart werden. Von der letztern Art ist das obenbenannte, welches man in drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse eintheilen kann.

1. Das der Berufung (der Menschen als Bürger zu einem ethischen Staat). — Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menschen unter die göttliche Gesetzgebung nicht anders denken, als sofern wir uns zugleich als seine Geschöpfe ansehen; ebenso, wie Gott nur darum als Urheber aller Naturgesetze angesehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge ist. Es ist aber für unsere Vernunft schlechterdings unbegreiflich, wie Wesen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erschaffen sein sollen; weil wir nach dem Princip der Causalität einem Wesen, das als hervorgebracht angenommen wird, keinen andern innern Grund seiner Handlungen beilegen können, als denjenigen, welchen die hervorbringende Ursache in dasselbe gelegt hat, durch welchen, (mithin durch eine äussere Ursache,) dann auch jede Handlung desselben bestimmt, mithin dieses Wesen selbst nicht frei sein würde. Also lässt sich die göttliche, heilige, mithin blos freie Wesen angehende Gesetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derselben durch unsere Vernunfteinsicht nicht vereinbaren, sondern man muss jene schon als existirende freie Wesen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, sondern durch eine blos moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgerschaft im göttlichen Staate bestimmt werden. So ist die Berufung zu diesem Zwecke moralisch ganz klar, für die Speculation aber ist die Möglichkeit dieser Berufenen ein undurchdringliches Geheimniss.

2. Das Geheimniss der Genugthuung. Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt, und keineswegen jenem heiligen Gesetze von

selbst angemessen. Gleichwohl, wenn ihn die Güte Gottes gleichsam ins Dasein gerufen, d. i. zu einer besondern Art zu existiren (zum Gliede des Himmelreichs) eingeladen hat, so muss er auch ein Mittel haben, den Mangel seiner hiezu erforderlichen Tauglichkeit aus der Fülle seiner eigenen Heiligkeit zu ersetzen. Dieses ist aber der Spontaneität, (welche bei allem moralischen Guten oder Bösen, das ein Mensch an sich haben mag, vorausgesetzt wird,) zuwider, nach welcher ein solches Gute nicht von einem Andern, sondern von ihm selbst herrühren muss, wenn es ihm soll zugerechnet werden können. — Es kann ihn also, soviel die Vernunft einsieht, kein Andrer durch das Uebermaass seines Wohlverhaltens und durch sein Verdienst vertreten, oder, wenn dieses angenommen wird, so kann es nur in moralischer Absicht nothwendig sein, es anzunehmen; denn fürs Vernünfteln ist es ein unerreichbares Geheimniss.

3. Das Geheimniss der Erwählung. Wenn auch jene stellvertretende Genugthuung als möglich eingeräumt wird, so ist doch die moralischgläubige Annehmung derselben eine Willensbestimmung zum Guten, die schon eine gottgefällige Gesinnung im Menschen voraussetzt, die dieser aber nach dem natürlichen Verderben in sich von selbst nicht hervorbringen kann. Dass aber eine himmlische Gnade in ihm wirken solle, die diesen Beistand nicht nach Verdienst der Werke, sondern durch unbedingten Rathschluss einem Menschen bewilligt, dem andern verweigert, und der eine Theil unseres Geschlechts zur Seligkeit, der andere zur ewigen Verwerfung ausersehen werde, gibt wiederum keinen Begriff von einer göttlichen Gerechtigkeit, sondern müsste allenfalls auf eine Weisheit bezogen werden, deren Regel für uns schlechterdings ein Geheimniss ist.

Ueber diese Geheimnisse nun, sofern sie die moralische Lebensgeschichte jedes Menschen betreffen: wie es nämlich zugeht, dass ein sittlich Gutes oder Böses überhaupt in der Welt sei und, (ist das letztere in allen und zu jeder Zeit,) wie aus dem letzteren doch das erstere entspringe und in irgend einem Menschen hergestellt werde; oder warum, wenn dieses an einigen geschieht, andre doch davon ausgeschlossen bleiben? — hat uns Gott nichts offenbart, und kann uns auch nichts offenbaren, weil wir es doch nicht verstehen* würden. Es wäre, als

* [1] Man trägt gemeiniglich kein Bedenken, den Lehrlingen der Religion den Glauben an Geheimnisse zuzumuthen, weil, dass wir sie nicht begreifen, d. i. die Möglichkeit des Gegenstandes derselben nicht einsehen können, uns eben so wenig

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

wenn wir das, was geschieht, am Menschen aus seiner Freiheit erklären und uns begreiflich machen wollten, darüber Gott zwar durchs moralische Gesetz in uns seinen Willen offenbart hat, die Ursachen aber, aus welchen eine freie Handlung auf Erden geschehe oder auch nicht geschehe, in demjenigen Dunkel gelassen hat, in welchem für menschliche Nachforschung alles bleiben muss, was, als Geschichte, doch auch aus der Freiheit nach dem Gesetze der Ursachen und Wirkungen begriffen werden soll.* Ueber die objective Regel unseres Verhaltens aber ist uns alles, was wir bedürfen, (durch Vernunft und Schrift) hinreichend offenbart, und diese Offenbarung ist zugleich für jeden Menschen verständlich.

Dass der Mensch durchs moralische Gesetz zum guten Lebenswandel berufen sei, dass er durch unauslöschliche Achtung für dasselbe, die in ihm liegt, auch zum Zutrauen gegen diesen guten Geist und zur Hoffnung, ihm, wie es auch zugehe, genugthun zu können, Verheissung in sich finde, endlich, dass er die letztere Erwartung mit dem strengen Gebot des erstern zusammenhaltend, sich, als zur Rechenschaft vor einen Richter gefordert, beständig prüfen müsse; darüber belehren, und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewissen. Es ist unbescheiden, zu verlangen, dass uns noch mehr eröffnet werde, und wenn dieses geschehen sein sollte, müsste er es nicht zum allgemeinen menschlichen Bedürfniss zählen.

---

zur Weigerung ihrer Annahme berechtigen könne, als etwa das Fortpflanzungsvermögen organischer Materien, was auch kein Mensch begreift, und darum doch nicht anznehmen geweigert werden kann, ob es gleich ein Geheimniss für uns ist und bleiben wird. Aber wir verstehen doch sehr wohl, was dieser Ausdruck sagen wolle, und haben einen empirischen Begriff von dem Gegenstande, mit Bewusstsein, dass darin kein Widerspruch sei. — Von einem jeden zum Glauben aufgestellten Geheimnisse kann man nun mit Recht fordern, dass man verstehe, was unter demselben gemeint sei; welches nicht dadurch geschieht, dass man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln versteht, d. i. damit einen Sinn verbindet, sondern dass sie, zusammen in einen Begriff gefasst, noch einen Sinn zulassen müssen und nicht etwa dabei alles Denken ausgehe. — Dass, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsch ermangeln lässt, Gott dieses Erkenntniss uns wohl durch Eingebung zukommen lassen könne, lässt sich nicht denken; denn es kann uns gar nicht inhäriren; weil die Natur unseres Verstandes dessen unfähig ist.

* [1] Daher wir, was Freiheit sei, in praktischer Beziehung, (wenn von Pflicht die Rede ist,) gar wohl verstehen, in theoretischer Absicht aber, was die Causalität derselben (gleichsam ihre Natur) betrifft, ohne Widerspruch nicht einmal daran denken können, sie verstehen zu wollen.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2 Ausg.

Ob zwar aber jenes, alle genannte in einer Formel befassende, grosse Geheimniss jedem Menschen durch seine Vernunft als praktisch nothwendige Religionsidee begreiflich gemacht werden kann, so kann man doch sagen, dass es, um moralische Grundlage der Religion, vornehmlich einer öffentlichen zu werden, damals allererst offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, blos für die, welche zu einem besonderen Verein (einer Zunft oder gemeinen Wesen) gehören, bestimmte, bisweilen mystische, nicht von Jedem verstandene Sprache, deren man sich auch billig (aus Achtung) nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen sollte, (wie etwa, wenn Jemand in eine sich von Andern aussondernde Gesellschaft als Glied aufgenommen werden soll.) Das höchste, für Menschen nie völlig erreichbare Ziel der moralischen Vollkommenheit endlicher Geschöpfe ist aber die Liebe des Gesetzes.

Dieser Idee gemäss würde es in der Religion ein Glaubensprincip sein: „Gott ist die Liebe;" in ihm kann man den Liebenden (mit der Liebe des moralischen Wohlgefallens an Menschen, sofern sie seinem heiligen Gesetze adäquat sind,) den Vater; ferner in ihm, sofern er sich in seiner alles erhaltenden Idee dem von ihm selbst gezeugten und geliebten Urbilde der Menschheit darstellt, seinen Sohn; endlich auch, sofern er dieses Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinstimmung der Menschen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einschränkt und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweist, den heiligen Geist* verehren; eigentlich aber nicht in so vielfacher Per-

* Dieser Geist, durch welchen die Liebe Gottes als Seligmachers, (eigentlich unsere dieser gemässe Gegenliebe) mit der Gottesfurcht, vor ihm als Gesetzgeber, d. i. das Bedingte mit der Bedingung, vereinigt wird, welcher also „als von beiden ausgehend" vorgestellt werden kann, ist, ausserdem dass „er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet," zugleich der eigentliche Richter der Menschen (vor ihrem Gewissen). Denn das Richten kann in zwiefacher Bedeutung genommen werden: entweder als das über Verdienst und Mangel des Verdienstes, oder Schuld und Unschuld. Gott als die Liebe betrachtet (in seinem Sohn) richtet die Menschen sofern, als ihnen über ihre Schuldigkeit noch ein Verdienst zu Statten kommen kann, und da ist sein Ausspruch: würdig oder nichtwürdig. Er sondert diejenigen als die Seinen aus, denen ein solches noch zugerechnet werden kann. Die übrigen gehen leer aus. Dagegen ist die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich so zu nennenden Richters, unter dem Namen des heiligen Geistes,) über die, denen kein Verdienst zu Statten kommen kann: schuldig oder unschuldig, d. i. Verdammung oder Lossprechung. — Das Richten bedeutet im ersten Falle die Aussonderung der Ver-

sönlichkeit anrufen, (denn das würde eine Verschiedenheit der Wesen andeuten, er ist aber immer nur ein einiger Gegenstand,) wohl aber im Namen des von ihm selbst über alles verehrten, geliebten Gegenstandes, mit dem es Wunsch und zugleich Pflicht ist, in moralischer Vereinigung zu stehen. Uebrigens gehört das theoretische Bekenntniss des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur blosen classischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige

---

dienten von den Unverdienten, die beiderseits um einen Preis (der Seligkeit) sich bewerben. Unter Verdienst aber wird hier nicht ein Vorzug der Moralität in Beziehung aufs Gesetz, (in Ansehung dessen uns kein Ueberschuss der Pflichtbeobachtung über unsere Schuldigkeit zukommen kann,) sondern in Vergleichung mit andern Menschen, was ihre moralische Gesinnung betrifft, verstanden. Die Würdigkeit hat immer auch nur negative Bedeutung (nicht-unwürdig), nämlich der moralischen Empfänglichkeit für eine solche Güte. — Der also in der ersten Qualität (als Brabeuta) richtet, fällt das Urtheil der Wahl zwischen zweien sich um den Preis (der Seligkeit) bewerbenden Personen (oder Parteien); der in der zweiten Qualität aber (der eigentliche Richter) die Sentenz über eine und dieselbe Person vor einem Gerichtshofe (dem Gewissen), der zwischen Ankläger und Sachwalter den Rechtsausspruch thut. [1] — Wenn nun angenommen wird, dass alle Menschen zwar unter der Sündenschuld stehen, einigen von ihnen aber doch ein Verdienst zu Statten kommen könne; so findet der Ausspruch des Richters aus Liebe statt, dessen Mangel nur ein Abweisungsurtheil nach sich ziehen, wovon aber das Verdammungsurtheil, (indem der Mensch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt,) die unausbleibliche Folge sein würde. — Auf solche Weise können, meiner Meinung nach, die scheinbar einander widerstreitenden Sätze: „der Sohn wird kommen zu richten die Lebendigen und die Todten," und andererseits: „Gott hat ihn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass sie durch ihn selig werde" (Ev. Joh. III, 17) vereinigt werden, und mit dem in Uebereinstimmung stehen, wo gesagt wird: „wer an den Sohn nicht glaubet, der ist schon gerichtet" (v. 18), nämlich durch denjenigen Geist, von dem es heisst: „er wird die Welt richten um der Sünde und um der Gerechtigkeit willen." — Die ängstliche Sorgfalt solcher Unterscheidungen im Felde der blosen Vernunft, als für welche sie hier eigentlich angestellt werden, könnte man leicht für unnütze und lästige Subtilität halten; sie würde es auch sein, wenn sie auf die Erforschung der göttlichen Natur angelegt wäre. Allein da die Menschen in ihrer Religionsangelegenheit beständig geneigt sind, sich wegen ihrer Verschuldigungen an die göttliche Güte zu wenden, gleichwohl aber seine Gerechtigkeit nicht umgehen können, ein gütiger Richter aber in einer und derselben Person ein Widerspruch ist, so sieht man wohl, dass selbst in praktischer Rücksicht ihre Begriffe hierüber sehr schwankend und mit sich selbst unzusammenstimmend sein müssen, ihre Berichtigung und genaue Bestimmung also von grosser praktischer Wichtigkeit sei.

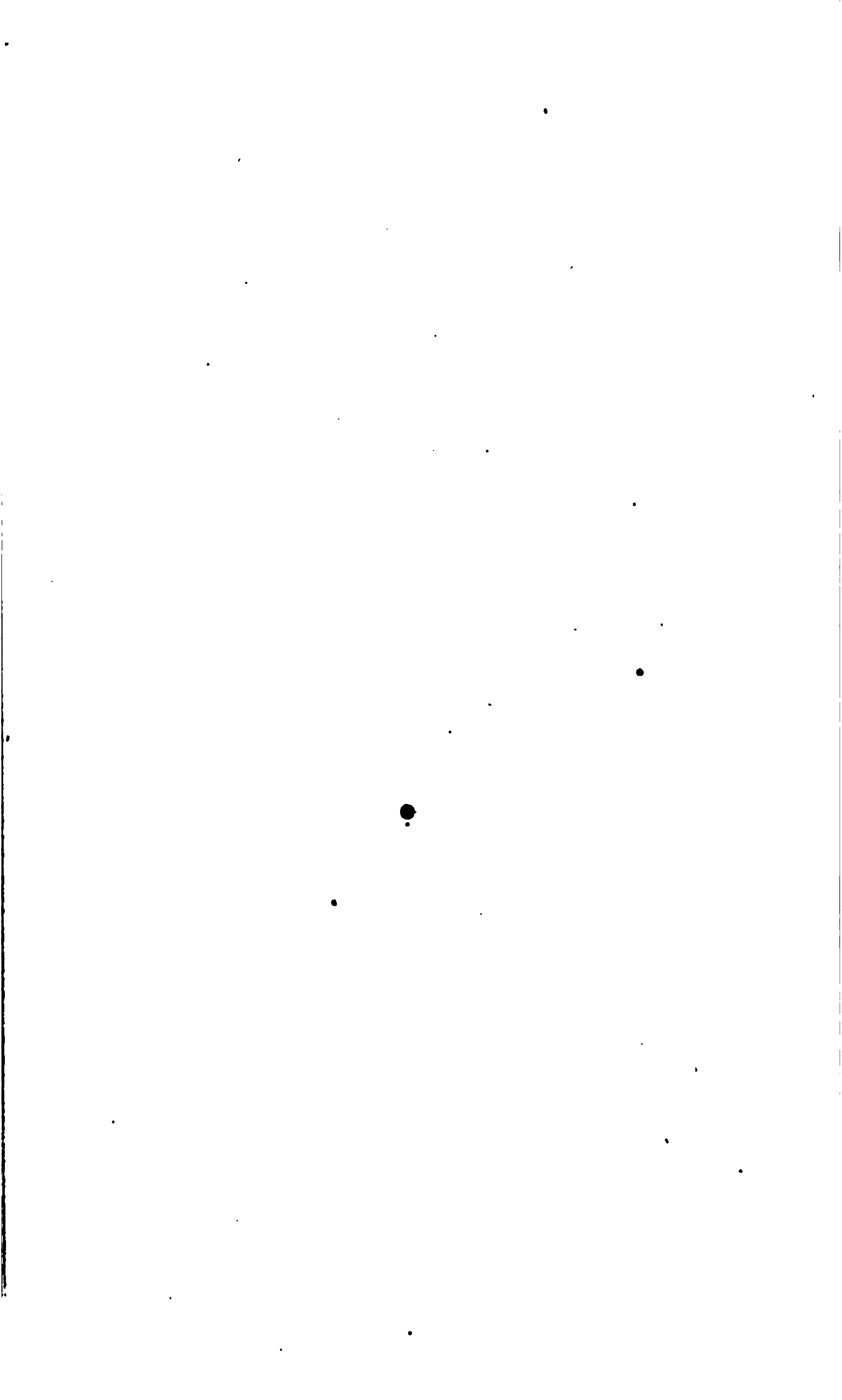
[1] „Das Richten bedeutet . . . Rechtsanspruch thut." Zusatz der 2. Ausg.

Menschen einen deutlichen und bestimmten (keiner Missdeutung ausgesetzten) Begriff zu verbinden im Stande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältniss zu einander (als philosophischen und gelehrten Auslegern eines heiligen Buchs) zukömmt, um sich über dessen Sinn zu einigen, in welchem nicht alles für die gemeine Fassungskraft, oder auch für das Bedürfniss dieser Zeit ist, der blose Buchstabenglaube aber die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt, als bessert.

Der

philosophischen Religionslehre

viertes Stück.



Viertes Stück.

Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips,

oder

von Religion und Pfaffenthum.

Es ist schon ein Anfang der Herrschaft des guten Princips und ein Zeichen, „dass das Reich Gottes zu uns komme“, wenn auch nur die Grundsätze der Constitution desselben öffentlich zu werden anheben; denn das ist in der Verstandeswelt schon da, wozu die Gründe, die es allein bewirken können, allgemein Wurzel gefasst haben, obschon die vollständige Entwickelung seiner Erscheinung in der Sinnenwelt noch in unabsehlicher Ferne hinausgerückt ist. Wir haben gesehen, dass zu einem ethischen gemeinen Wesen sich zu vereinigen, eine Pflicht von besonderer Art *(officium sui generis)* sei und dass, wenngleich ein Jeder seiner Privatpflicht gehorcht, man daraus wohl eine zufällige Zusammenstimmung Aller zu einem gemeinschaftlichen Guten, auch ohne dass dazu noch besondere Veranstaltung nöthig wäre, folgern könne, dass aber doch jene Zusammenstimmung Aller nicht gehofft werden darf, wenn nicht aus der Vereinigung derselben mit einander zu ebendemselben Zwecke und Errichtung eines **gemeinen Wesens** unter moralischen Gesetzen, als vereinigter und darum stärkerer Kraft, den Anfechtungen des bösen Princips, (welchem Menschen zu Werkzeugen zu dienen, sonst von einander selbst versucht werden,) sich zu widersetzen, ein besonderes Geschäft gemacht wird. — Wir haben auch gesehen, dass ein solches gemeines Wesen, als ein **Reich Gottes,** nur durch Religion von Menschen unternommen, und dass endlich, damit diese öffentlich sei,

(welches zu einem gemeinen Wesen erfordert wird,) jenes in der sinnlichen Form einer Kirche vorgestellt werden könne, deren Anordnung also den Menschen als ein Werk, was ihnen überlassen ist und von ihnen gefordert werden kann, zu stiften obliegt.

Eine Kirche aber, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr Weisheit (sowohl der Einsicht, als der guten Gesinnung nach) zu erfordern, als man wohl den Menschen zutrauen darf; zumal das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen scheint. In der That ist es auch ein widersinnischer Ausdruck, dass Menschen ein Reich Gottes stiften sollten, (so wie man von ihnen wohl sagen mag, dass sie ein Reich eines menschlichen Monarchen errichten können;) Gott muss selbst der Urheber seines Reichs sein. Allein da wir nicht wissen, was Gott unmittelbar thue, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu sein wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen, aber wohl, was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern desselben tauglich zu machen, so wird diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden sein, uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzteren Fall Gott selbst als Stifter, der Urheber der Constitution, Menschen aber doch, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation sind; da denn diejenigen unter ihnen[1], welche der letztern gemäss die öffentlichen Geschäfte derselben verwalten, die Administration derselben, als Diener der Kirche, sowie alle Uebrigen eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, die Gemeinde ausmachen.

Da eine reine Vernunftreligion, als öffentlicher Religionsglaube nur die blose Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet, und die sichtbare, die auf Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig ist; so wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips in der ersten nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und jene Religion hat keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten, (die

[1] 1. Ausg.: „diejenigen unter ihnen aber“

wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben,) jederzeit im Dienste Gottes stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern, (doch ohne Beamte zu sein,) haben; nur werden sie sofern nicht Diener einer Kirche, (einer sichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede ist,) heissen können. — Weil indessen jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche nur sofern die wahre sein kann, als sie in sich ein Princip enthält, sich dem reinen Vernunftglauben, (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht,) beständig zu nähern und den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist,) mit der Zeit entbehren zu können, so werden wir in diesen Gesetzen und an den Beamten der darauf gegründeten Kirche doch einen Dienst *(cultus)* der Kirche sofern setzen können, als diese ihre Lehren und Anordnung jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Im Gegentheil werden die Diener einer Kirche, welche darauf gar nicht Rücksicht nehmen, vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich, die Anhänglichkeit aber an den historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird,) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips mit Recht beschuldigt werden können. — Unter einem Afterdienst *(cultus spurius)*, wird die Ueberredung, Jemanden durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der That[1] dieses seine Absicht rückgängig machen. Das geschieht aber in einem gemeinen Wesen dadurch, dass, was nur den Werth eines Mittels hat, um dem Willen eines Oberen Genüge zu thun, für dasjenige ausgegeben und an die Stelle dessen gesetzt wird, was uns ihm unmittelbar wohlgefällig macht; wodurch dann die Absicht des letzteren vereitelt wird.

---

[1] „in der That" Zusatz der 2. Ausg.

Erster Theil.

Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt.

Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.* Diejenige, in welcher ich vorher wissen

---

* Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: dass in ihr, was das theoretische Erkenntniss und Bekenntniss betrifft, kein assertorisches Wissen, (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntniss schon geheuchelt sein könnte; sondern nur ein der Speculation nach über die oberste Ursache der Dinge problematisches Annehmen (Hypothesis), in Ansehung des Gegenstandes aber, wohin uns unsere moralischgebietende Vernunft zu wirken anweist, ein dieser ihrer Endabsicht Effect verheissendes praktisches, mithin freies assertorisches Glauben vorausgesetzt wird, welches nur der Idee von Gott, auf die alle moralische ernstliche (und darum gläubige) Bearbeitung zum Guten unvermeidlich gerathen muss, bedarf, ohne sich anzumassen, ihr durch theoretische Erkenntniss die objective Realität sichern zu können. Zu dem, was jedem Menschen zur Pflicht gemacht werden kann, muss das Minimum der Erkenntniss, (es ist möglich, dass ein Gott sei,) subjectiv schon hinreichend sein. Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer auf Gott unmittelbar bezogenen Pflichten, vorgebeugt, und dadurch verhütet, dass wir nicht, (wie dazu Menschen ohnedem sehr geneigt sind,) ausser den ethischbürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen gegen Menschen) noch Hofdienste annehmen, und hernach wohl gar die Ermangelung in Ansehung der ersteren durch die letzteren gut zu machen suchen. Es gibt keine besonderen Pflichten gegen Gott in einer allgemeinen Religion; denn Gott kann von uns nichts empfangen; wir können auf und für ihn nicht wirken. Wollte man die schuldige Ehrfurcht gegen ihn zu einer solchen Pflicht machen, so bedenkt man nicht, dass diese nicht eine besondere Handlung der Religion, sondern die religiöse Gesinnung bei allen unseren pflichtmässigen Handlungen überhaupt sei. Wenn es auch heisst: „man soll Gott mehr gehorchen, als den Menschen;" so bedeutet das nichts Anderes, als: wenn statutarische Gebote, in Ansehung deren Menschen Gesetzgeber und Richter sein können, mit Pflichten, die die Vernunft unbedingt vorschreibt und über deren Befolgung

muss, dass etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen, ist die geoffenbarte (oder einer Offenbarung benöthigte) Religion; dagegen diejenige, in der ich zuvor wissen muss, dass etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann, ist die natürliche Religion. — Der, welcher blos die natürliche Religion für moralischnothwendig, d. i. für Pflicht erklärt, kann auch der Rationalist (in Glaubenssachen) genannt werden. Wenn dieser die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung verneint, so heisst er Naturalist; lässt er nun diese zwar zu, behauptet aber, dass sie zu kennen und für wirklich anzunehmen, zur Religion nicht nothwendig erfordert wird, so würde er ein reiner Rationalist genannt werden können; hält er aber den Glauben an dieselbe zur allgemeinen Religion für nothwendig, so würde er der reine Supernaturalist in Glaubenssachen heissen können.

Der Rationalist muss sich, vermöge dieses seines Titels, von selbst schon innerhalb der Schranken der menschlichen Einsicht halten. Daher wird er nie als Naturalist absprechen, und weder die innere Möglichkeit der Offenbarung überhaupt, noch die Nothwendigkeit einer Offenbarung als eines göttlichen Mittels zur Introduction der wahren Religion bestreiten; denn hierüber kann kein Mensch durch Vernunft etwas ausmachen. Also kann die Streitfrage nur die wechselseitigen Ansprüche des reinen Rationalisten und des Supernaturalisten in Glaubenssachen, oder dasjenige betreffen, was der eine oder der andere als zur alleinigen wahren Religion nothwendig und hinlänglich, oder nur als zufällig an ihr annimmt.

Wenn man die Religion nicht nach ihrem ersten Ursprunge und ihrer inneren Möglichkeit, (da sie in natürliche und geoffenbarte eingetheilt wird,) sondern blos nach Beschaffenheit derselben, die sie der äussern Mittheilung fähig macht, eintheilt, so kann sie von zweierlei Art sein: entweder die natürliche, von der, (wenn sie einmal da ist,)

und Uebertretung Gott allein Richter sein kann, in Streit kommen, so muss jener ihr Ansehen diesen weichen. Wollte man aber unter dem, worin Gott mehr, als den Menschen gehorcht werden muss, die statutarischen von einer Kirche dafür ausgegebenen Gebote Gottes verstehen; so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer und herrschsüchtiger Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können. Denn das Erlaubte, was die letztere gebietet, ist gewiss Pflicht; ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens grösstentheils) höchst ungewiss.

Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine *gelehrte Religion*, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit, (in und durch welche sie geleitet werden müssen,) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu sein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit, allgemein mittheilbar zu sein, oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

Es kann demnach eine Religion die *natürliche*, gleichwohl aber auch *geoffenbart* sein, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blosen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst *hätten kommen können und sollen*, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein *würden*, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das menschliche Geschlecht sehr ersprieslich sein konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion *objectiv* eine natürliche, obwohl *subjectiv* eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, dass eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne dass dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müsste entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde.

Aber einem Theile nach wenigstens muss jede, selbst die geoffenbarte Religion, doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer *Religion* nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieser Begriff selbst, als von einer Ver-

bindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zustehe, unterscheiden können.

Es lässt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten, (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl thun, ohne irgend ein Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müssten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst bestritten werden könnte. Wir können aber nicht besser thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geschäft derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen und ihre Auslegung, die sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vortheilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das Moralischgute ausgeht, diese durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin sie auf einem andern Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag nun hier das neue Testament, als Quelle der christlichen Glaubenslehre sein. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommonden Principien vorstellig machen.

Des ersten Theils erster Abschnitt.

Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten

Jedermann durch seine Vernunft überzeugt werden kann, oder eine gelehrte Religion, von der man Andere nur vermittelst der Gelehrsamkeit, (in und durch welche sie geleitet werden müssen,) überzeugen kann. — Diese Unterscheidung ist sehr wichtig, denn man kann aus dem Ursprunge einer Religion allein auf ihre Tauglichkeit oder Untauglichkeit, eine allgemeine Menschenreligion zu sein, nichts folgern, wohl aber aus ihrer Beschaffenheit, allgemein mittheilbar zu sein, oder nicht; die erstere Eigenschaft aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll.

Es kann demnach eine Religion die natürliche, gleichwohl aber auch geoffenbart sein, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blosen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie von selbst hätten kommen können und sollen, ob sie zwar nicht so früh, oder in so weiter Ausbreitung, als verlangt wird, auf dieselbe gekommen sein würden, mithin eine Offenbarung derselben zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte weise und für das menschliche Geschlecht sehr erspriesslich sein konnte, so doch, dass, wenn die dadurch eingeführte Religion einmal da ist und öffentlich bekannt gemacht worden, forthin Jedermann sich von dieser ihrer Wahrheit durch sich selbst und seine eigene Vernunft überzeugen kann. In diesem Falle ist die Religion objectiv eine natürliche, obwohl subjectiv eine geoffenbarte; weshalb ihr auch der erstere Namen eigentlich gebührt. Denn es könnte in der Folge allenfalls gänzlich in Vergessenheit kommen, dass eine solche übernatürliche Offenbarung je vorgegangen sei, ohne dass dabei jene Religion doch das Mindeste weder an ihrer Fasslichkeit, noch an Gewissheit, noch an ihrer Kraft über die Gemüther verlöre. Mit der Religion aber, die ihrer innern Beschaffenheit wegen nur als geoffenbart angesehen werden kann, ist es anders bewandt. Wenn sie nicht in einer ganz sichern Tradition oder in heiligen Büchern als Urkunden aufbehalten würde, so würde sie aus der Welt verschwinden, und es müsste entweder eine von Zeit zu Zeit öffentlich wiederholte, oder in jedem Menschen innerlich eine continuirlich fortdauernde übernatürliche Offenbarung vorgehen, ohne welche die Ausbreitung und Fortpflanzung eines solchen Glaubens nicht möglich sein würde.

Aber einem Theile nach wenigstens muss jede, selbst die geoffenbarte Religion, doch auch gewisse Principien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer Religion nur durch die Vernunft hinzugedacht werden; weil dieser Begriff selbst, als von einer Ver-

bindlichkeit unter dem Willen eines moralischen Gesetzgebers abgeleitet ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als natürliche, andererseits aber als gelehrte Religion betrachten, prüfen und, was oder wie viel ihr von der einen oder der andern Quelle zustehe, unterscheiden können.

Es lässt sich aber, wenn wir von einer geoffenbarten, (wenigstens einer dafür angenommenen) Religion zu reden die Absicht haben, dieses nicht wohl thun, ohne irgend ein Beispiel davon aus der Geschichte herzunehmen, weil wir uns doch Fälle als Beispiele erdenken müssten, um verständlich zu werden, welcher Fälle Möglichkeit uns aber sonst bestritten werden könnte. Wir können aber nicht besser thun, als irgend ein Buch, welches dergleichen enthält, vornehmlich ein solches, welches mit sittlichen, folglich mit vernunftverwandten Lehren innigst verwebt ist, zum Zwischenmittel der Erläuterungen unserer Idee einer geoffenbarten Religion überhaupt zur Hand zu nehmen, welches wir dann, als eins von den mancherlei Büchern, die von Religion und Tugend unter dem Credit einer Offenbarung handeln, zum Beispiele des an sich nützlichen Verfahrens, das, was uns darin reine, mithin allgemeine Vernunftreligion sein mag, herauszusuchen, vor uns nehmen, ohne dabei in das Geschäft derer, denen die Auslegung desselben Buchs als Inbegriffs positiver Offenbarungslehren anvertraut ist, einzugreifen und ihre Auslegung, die sich auf Gelehrsamkeit gründet, dadurch anfechten zu wollen. Es ist der letzteren vielmehr vortheilhaft, da sie mit den Philosophen auf einen und denselben Zweck, nämlich das Moralischgute ausgeht, diese durch ihre eigenen Vernunftgründe ebendahin zu bringen, wohin sie auf einem andern Wege selbst zu gelangen denkt. — Dieses Buch mag nun hier das neue Testament, als Quelle der christlichen Glaubenslehre sein. Unserer Absicht zufolge wollen wir nun in zwei Abschnitten erstlich die christliche Religion als natürliche, und dann zweitens als gelehrte Religion nach ihrem Inhalte und nach den darin vorkommenden Principien vorstellig machen.

Des ersten Theils erster Abschnitt.

Die christliche Religion als natürliche Religion.

Die natürliche Religion als Moral (in Beziehung auf die Freiheit des Subjects) verbunden mit dem Begriffe desjenigen, was ihrem letzten

Zwecke Effect verschaffen kann, (dem Begriffe von Gott als moralischem Welturheber,) und bezogen auf eine Dauer des Menschen, die diesem ganzen Zwecke angemessen ist, (auf Unsterblichkeit,) ist ein reiner praktischer Vernunftbegriff, der ungeachtet seiner unendlichen Fruchtbarkeit doch nur so wenig theoretisches Vernunftvermögen voraussetzt, dass man jeden Menschen von ihr praktisch hinreichend überzeugen, und wenigstens die Wirkung derselben Jedermann als Pflicht zumuthen kann. Sie hat die grosse Erforderniss der wahren Kirche, nämlich die Qualification zur Allgemeinheit in sich, sofern man darunter die Gültigkeit für Jedermann (*universalitas vel omnitudo distributiva*), d. i. allgemeine Einhelligkeit versteht. Um sie in diesem Sinne als Weltreligion auszubreiten und zu erhalten, bedarf sie freilich zwar einer Dienerschaft (*ministerium*) der blos unsichtbaren Kirche, aber keiner Beamten (*officiales*), d. i. Lehrer, aber nicht Vorsteher, weil durch Vernunftreligion jedes Einzelnen noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung (*omnitudo collectiva*) existirt, oder auch durch jene Idee eigentlich beabsichtigt wird. — Da sich aber eine solche Einhelligkeit nicht von selbst erhalten, mithin ohne eine sichtbare Kirche zu werden, in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Principien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt, oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern, (wie oben gezeigt worden,) nicht in einen beharrlichen Zustand, als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde, (indem keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Anderer an einer solchen Religion zu bedürfen glaubt;) so wird, wenn über die natürlichen, durch blose Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondere Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche; welches Ansehen, ein Stifter derselben zu sein, ein Factum und nicht blos den reinen Vernunftbegriff voraussetzt.

Wenn wir nun einen Lehrer annehmen, von dem eine Geschichte (oder wenigstens die allgemeine nicht gründlich zu bestreitende Meinung) sagt, dass er eine reine aller Welt fassliche (natürliche) und eindringende

Religion, deren Lehren als uns aufbehalten wir desfalls selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens, (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache blos statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu derselben Zeit allgemein war, dienen kann,) vorgetragen habe; wenn wir finden, dass er jene allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlässlichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht habe und nun gewisse Statuta hinzugefügt habe, welche Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien gründende Kirche zu Stande zu bringen; so kann man, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen seiner hierauf abzweckenden Anordnungen, der letzteren doch den Namen der allgemeinen Kirche, ihm selbst aber das Ansehen nicht streitig machen, die Menschen zur Vereinigung in dieselbe berufen zu haben, ohne den Glauben mit neuen belästigenden Anordnungen eben vermehren, oder auch aus den von ihm zuerst getroffenen besondere heilige und für sich selbst als Religionsstücke verpflichtende Handlungen machen zu wollen.

Man kann nach dieser Beschreibung die Person nicht verfehlen, die zwar nicht als Stifter der von allen Satzungen reinen in aller Menschen Herz geschriebenen Religion, (denn die ist nicht vom willkührlichen Ursprunge,) aber doch der ersten wahren Kirche verehrt werden kann. — Zur Beglaubigung dieser seiner Würde, als göttlicher Sendung, wollen wir einige seiner Lehren als zweifelsfreie Urkunden einer Religion überhaupt anführen; es mag mit der Geschichte stehen, wie es wolle, (denn in der Idee selbst liegt schon der hinreichende Grund zur Annahme,) und die freilich keine anderen, als reine Vernunftlehren werden sein können; denn diese sind es allein, die sich selbst beweisen, und auf denen also die Beglaubigung der anderen vorzüglich beruhen muss.

Zuerst will er, dass nicht die Beobachtung äusserer bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne (Matth. V, 20—48); dass Sünde in Gedanken vor Gott der That gleich geachtet werde (v. 28) und überhaupt Heiligkeit das Ziel sei, wohin er streben soll (v. 48); dass z. B. im Herzen hassen, so viel sei, als tödten (v. 22); dass ein dem Nächsten zugefügtes Unrecht nur durch Genugthuung an ihm selbst, nicht durch gottesdienstliche Handlungen könne vergütet werden (v. 24), und im Punkte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Er-

pressungsmittel,* der Eid, der Achtung für die Wahrheit selbst Abbruch thue (v. 34—37); — dass der natürliche, aber böse Hang des menschlichen Herzens ganz umgekehrt werden solle; das süsse Gefühl der Rache in Duldsamkeit (v. 39. 40) und der Hass seiner Feinde in Wohlthätigkeit (v. 44) übergehen müsse. So, sagt er, sei er gemeint, dem jüdischen Gesetze völlig Genüge zu thun (v. 17,) wobei aber sichtbarlich nicht Schriftgelehrsamkeit, sondern reine Vernunftreligion die Auslegerin desselben sein muss; denn nach dem Buchstaben genommen erlaubte es gerade das Gegentheil von diesem allen. — Er lässt überdem doch auch unter den Benennungen der engen Pforte und des schmalen Weges, die Missdeutung des Gesetzes nicht unbemerkt, welche sich die Menschen erlauben, um ihre wahre moralische Pflicht vorbeizugehen und sich dafür durch Erfüllung der Kirchenpflicht schadlos zu halten (VII, 13).** Von diesen reinen Gesinnungen fordert er gleichwohl, dass sie sich auch in Thaten beweisen sollen (v. 16), und spricht dagegen denen ihre hinterlistige Hoffnung ab, die den Mangel derselben durch Anrufung und Hochpreisung des höchsten Gesetzgebers in der Person seines Gesandten

* Es ist nicht wohl einzusehen, warum dieses klare Verbot wider das auf blosen Aberglauben, nicht auf Gewissenhaftigkeit gegründete Zwangsmittel zum Bekenntnisse vor einem bürgerlichen Gerichtshofe von Religionslehrern für so unbedeutend gehalten wird. Denn dass es Aberglauben sei, auf dessen Wirkung man hier am meisten rechnet, ist daran zu erkennen, dass von einem Menschen, dem man nicht zutraut, er werde in einer feierlichen Aussage, auf deren Wahrheit die Entscheidung des Rechts der Menschen, (des Heiligsten, was in der Welt ist,) beruht, die Wahrheit sagen, doch geglaubt wird, er werde durch eine Formel dazu bewogen werden, die über jene Aussage nichts weiter enthält, als dass er die göttlichen Strafen, (denen er ohnedem wegen einer solchen Lüge nicht entgegehen kann,) über sich aufruft, gleich als ob es auf ihn ankomme, vor diesem höchsten Gericht Rechenschaft zu geben oder nicht — In der angeführten Schriftstelle wird diese Art der Betheurung als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt, Dinge gleichsam durch Zauberworte wirklich zu machen, die doch nicht in unserer Gewalt sind. — Aber man sieht wohl, dass der weise Lehrer, der da sagt: dass, was über das Ja, Ja! Nein, Nein! als Betheurung der Wahrheit geht, vom Uebel sei, die böse Folge vor Augen gehabt habe, welche die Eide nach sich ziehen: dass nämlich die ihnen beigelegte grössere Wichtigkeit die gemeine Lüge beinahe erlaubt macht.

** Die enge Pforte und der schmale Weg, der zum Leben führt, ist der des guten Lebenswandels; die weite Pforte und der breite Weg, den Viele wandeln, ist die Kirche. Nicht als ob es an ihr und ihren Satzungen liege, dass Menschen verloren werden, sondern dass das Gehen in dieselbe und Bekenntniss ihrer Statute oder Celebrirung ihrer Gebräuche für die Art genommen wird, durch die Gott eigentlich gedient sein will.

zu ersetzen, und sich Gunst zu erschmeicheln meinen (v. 21). Von diesen Werken will er, dass sie um des Beispiels willen zur Nachfolge auch öffentlich geschehen sollen (V, 16) und zwar in fröhlicher Gemüthsstimmung, nicht als knechtisch abgedrungene Handlungen (VI, 16), und dass so, von einem kleinen Anfange der Mittheilung und Ausbreitung solcher Gesinnungen, als einem Samenkorne in gutem Acker, oder einem Ferment des Guten, sich die Religion durch innere Kraft allmählig zu einem Reiche Gottes vermehren würde (XIII, 31. 32. 33). — Endlich fasst er alle Pflichten 1) in einer allgemeinen Regel zusammen, (welche sowohl das innere, als das äussere moralische Verhältniss der Menschen in sich begreift,) nämlich: thue deine Pflicht aus keiner andern Triebfeder, als der unmittelbaren Werthschätzung derselben, d. i. liebe Gott (den Gesetzgeber aller Pflichten) über alles, 2) einer besonderen Regel, nämlich die das äussere Verhältniss zu andern Menschen als allgemeine Pflicht betrifft: liebe einen Jeden als dich selbst, d. i. befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen; welche Gebote nicht blos Tugendgesetze, sondern Vorschriften der Heiligkeit sind, der wir nachstreben sollen, in Ansehung deren aber die blose Nachstrebung Tugend heisst. — Denen also, die dieses moralische Gute mit der Hand im Schoosse, als eine himmlische Gabe von oben herab, ganz passiv zu erwarten meinen, spricht er alle Hoffnung dazu ab. Wer die natürliche Anlage zum Guten, die in der menschlichen Natur (als ein ihm anvertrautes Pfund) liegt, unbenutzt lässt, im faulen Vertrauen, ein höherer moralischer Einfluss werde wohl die ihm mangelnde sittliche Beschaffenheit und Vollkommenheit sonst ergänzen, dem drohet er an, dass selbst das Gute, was er aus natürlicher Anlage möchte gethan haben, um dieser Verabsäumung willen ihm nicht zu Statten kommen solle (XXV, 29).

Was nun die dem Menschen sehr natürliche Erwartung eines dem sittlichen Verhalten des Menschen angemessenen Looses in Ansehung der Glückseligkeit betrifft, vornehmlich bei so manchen Aufopferungen der letzteren, die des ersteren wegen haben übernommen werden müssen, so verheisst er (V, 11. 12) dafür Belohnung einer künftigen Welt; aber nach Verschiedenheit der Gesinnungen bei diesem Verhalten, denen, die ihre Pflicht um der Belohnung (oder auch Lossprechung von einer verschuldeten Strafe) willen thaten, auf andere Art, als den besseren Menschen, die sie blos um ihrer selbst willen ausübten. Der, welchen der Eigennutz, der Gott dieser Welt, beherrscht, wird, wenn er, ohne

sich von ihm loszusagen, ihn nur durch Vernunft verfeinert und über die enge Grenze des Gegenwärtigen ausdehnt, als ein solcher (Luc. XVI, 3—9) vorgestellt, der jenen seinen Herrn durch sich selbst betrügt und ihm Aufopferungen zum Behuf der Pflicht abgewinnt. Denn wenn er es in Gedanken fasst, dass er doch einmal, vielleicht bald, die Welt werde verlassen müssen, dass er von dem, was er hier besass, in die andere nichts mitnehmen könne, so entschliesst er sich wohl, das, was er oder sein Herr, der Eigennutz, hier an dürftigen Menschen gesetzmässig zu fordern hatte, von seiner Rechnung abzuschreiben und sich gleichsam dafür Anweisungen, zahlbar in einer andern Welt, anzuschaffen; wodurch er zwar mehr klüglich, als sittlich, was die Triebfeder solcher wohlthätigen Handlungen betrifft, aber doch dem sittlichen Gesetze, wenigstens dem Buchstaben nach, gemäss verfährt, und hoffen darf, dass auch dieses ihm in der Zukunft nicht unvergolten bleiben dürfe.* Wenn man hiemit vergleicht, was von der Wohlthätigkeit an Dürftigen aus blosen Bewegungsgründen der Pflicht (Matth. XXV, 35—40) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Nothleidenden Hülfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, dass so etwas noch einer Belohnung werth sei und sie etwa dadurch gleichsam den Himmel zur Belohnung verbänden, gerade eben darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung thaten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt; so sieht man wohl, dass der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der Vollendung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechts) zum Object der reinsten Verehrung und des grössten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im Ganzen beurtheilende Vernunft habe machen wollen.

* Wir wissen von der Zukunft nichts, und sollen auch nicht nach Mehrerem forschen, als was mit den Triebfedern der Sittlichkeit und dem Zwecke derselben in vernunftmässiger Verbindung steht. Dahin gehört auch der Glaube, dass es keine gute Handlung gebe, die nicht auch in der künftigen Welt für den, der sie ausübt, ihre gute Folge haben werde; mithin der Mensch, er mag sich am Ende des Lebens auch noch so verwerflich finden, sich dadurch doch nicht müsse abhalten lassen, wenigstens noch eine gute Handlung, die in seinem Vermögen ist, zu thun, und dass er dabei zu hoffen Ursache habe, sie werde nach dem Maasse, als er hierin eine reine gute Absicht hegt, noch immer von mehrerem Werthe sein, als jene thatlosen Entsündigungen, die, ohne etwas zur Verminderung der Schuld beizutragen, den Mangel guter Handlungen ersetzen sollen.

Hier ist nun eine vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft fasslich und überzeugend vorgelegt werden kann, die über das an einem Beispiele, dessen Möglichkeit und sogar Nothwendigkeit, für uns Urbild der Nachfolge zu sein, (so viel Menschen dessen fähig sind,) anschaulich gemacht worden, ohne dass weder die Wahrheit jener Lehren, noch das Ansehen und die Würde des Lehrers irgend einer andern Beglaubigung, (dazu Gelehrsamkeit oder Wunder, die nicht Jedermanns Sache sind, erfordert würde,) bedürfte. Wenn darin Berufungen auf die ältere (Mosaische) Gesetzgebung und Vorbildung, als ob sie ihm zur Bestätigung dienen sollten, vorkommen, so sind diese nicht für die Wahrheit der gedachten Lehren selbst, sondern nur zur Introduction unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, gegeben worden, welches unter Menschen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubensätzen angefüllt, für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich geworden, allezeit viel schwerer sein muss, als wenn sie an die Vernunft unbelehrter, aber auch unverdorbener Menschen hätte gebracht werden sollen. Um deswillen darf es auch Niemand befremden, wenn er einen den damaligen Vorurtheilen sich bequemenden Vortrag für die jetzige Zeit räthselhaft und einer sorgfältigen Auslegung bedürftig findet: ob er zwar allerwärts eine Religionslehre durchscheinen lässt, und zugleich öfters darauf ausdrücklich hinweiset, die jedem Menschen verständlich und ohne allen Aufwand von Gelehrsamkeit überzeugend sein muss.

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Religion als gelehrte Religion.

Sofern eine Religion Glaubenssätze als nothwendig vorträgt, die nicht durch die Vernunft als solche erkannt werden können, gleichwohl aber doch allen Menschen auf alle künftige Zeiten unverfälscht (dem wesentlichen Inhalt nach) mitgetheilt werden sollen, so ist sie, (wenn man nicht ein continuirliches Wunder der Offenbarung annehmen will,) als ein der Obhut der Gelehrten anvertrautes heiliges Gut anzusehen. Denn ob sie gleich Anfangs mit Wundern und Thaten begleitet, auch in dem, was durch Vernunft eben nicht bestätigt wird, allenthalben Eingang finden konnte; so wird doch selbst die Nachricht von diesen Wundern, zusammt den Lehren, die der Bestätigung durch dieselbe bedurften,

in der Folge der Zeit eine schriftliche urkundliche und unveränderliche Belehrung der Nachkommenschaft nöthig haben.

Die Annehmung der Grundsätze einer Religion heisst vorzüglicher Weise der Glaube *(fides sacra)*. Wir werden also den christlichen Glauben einerseits als einen reinen Vernunftglauben, andererseits als einen Offenbarungsglauben *(fides statutaria)* zu betrachten haben. Der erstere kann nun als ein von Jedem frei angenommener *(fides elicita)*, der zweite als ein gebotener Glaube *(fides imperata)* betrachtet werden. Von dem Bösen, was im menschlichen Herzen liegt und von dem Niemand frei ist, von der Unmöglichkeit, durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, und gleichwohl der Nothwendigkeit einer solchen vor ihm gültigen Gerechtigkeit, von der Untauglichkeit des Ersatzmittels für die ermangelnde Rechtschaffenheit durch kirchliche Observanzen und fromme Frohndienste, und dagegen der unerlasslichen Verbindlichkeit, ein neuer Mensch zu werden, kann sich ein Jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich davon zu überzeugen.

Von da an aber, da die christliche Lehre auf Facta, nicht auf blose Vernunftbegriffe gebaut ist, heisst sie nicht mehr blos die christliche Religion, sondern der christliche Glaube, der einer Kirche zum Grunde gelegt worden. Der Dienst einer Kirche, die einem solchen Glauben geweiht ist, ist also zweiseitig; einerseits derjenige, welcher ihr nach dem historischen Glauben geleistet werden muss; andererseits, welcher ihr nach dem praktischen und moralischen Vernunftglauben gebührt. Keiner von beiden kann in der christlichen Kirche als für sich allein bestehend von dem andern getrennt werden; der letztere darum nicht von dem erstern, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube, der erstere nicht von dem letzteren, weil er ein gelehrter Glaube ist.

Der christliche Glaube als gelehrter Glaube stützt sich auf Geschichte, und ist, sofern als ihm Gelehrsamkeit (objectiv) zum Grunde liegt, nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube *(fides elicita)*. Wäre er ein reiner Vernunftglaube, so würde er, obwohl die moralischen Gesetze, worauf er, als Glaube an einen göttlichen Gesetzgeber, gegründet ist, unbedingt gebieten, doch als freier Glaube betrachtet werden müssen; wie er im ersten Abschnitte auch vorgestellt worden. Ja er würde auch noch, wenn man das Glauben nur nicht zur Pflicht machte, als Geschichtsglaube ein theoretisch freier Glaube sein können; wenn Jedermann

gelehrt wäre. Wenn er aber für Jedermann, auch den Ungelehrten gelten soll, so ist er nicht blos ein gebotener, sondern auch dem Gebot blind, d. i. ohne Untersuchung, ob es auch wirklich göttliches Gebot sei, gehorchender Glaube (*fides servilis*).

In der christlichen Offenbarungslehre kann man aber keineswegs vom unbedingten Glauben an geoffenbarte, (der Vernunft für sich verborgene) Sätze anfangen, und die gelehrte Erkenntniss, etwa blos als Verwahrung gegen einen, den Nachzug anfallenden Feind darauf folgen lassen; denn sonst wäre der christliche Glaube nicht blos *fides imperata*, sondern sogar *servilis*. Er muss also jederzeit wenigstens als *fides historice elicita* gelehrt werden, d. i. Gelehrsamkeit müsste in ihr, als geoffenbarter Glaubenslehre, nicht den Nachtrab, sondern den Vortrab ausmachen, und die kleine Zahl der Schriftgelehrten (Kleriker), die auch durchaus der profanen Gelahrtheit nicht entbehren könnten, würde den langen Zug der Ungelehrten (Laien), die für sich der Schrift unkundig sind (und worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören), nach sich schleppen. — Soll dieses nun nicht geschehen, so muss die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion in der christlichen Glaubenslehre für das oberste gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber, worauf eine Kirche gegründet wird und die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als bloses, aber höchst schätzbares Mittel, um der ersteren Fasslichkeit, selbst für die Unwissenden, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben, geliebt und cultivirt werden.

Das ist der wahre Dienst der Kirche, unter der Herrschaft des guten Princips; der aber, wo der Offenbarungsglaube vor der Religion vorhergehen soll, der Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, unbedingt (gleich als Zweck) geboten wird. Der Glaube an Sätze, von welchen der Ungelehrte sich weder durch Vernunft noch Schrift, (sofern diese allererst beurkundet werden müsste,) vergewissern kann, würde zur absoluten Pflicht gemacht (*fides imperata*), und so sammt andern damit verbundenen Observanzen zum Rang eines auch ohne moralische Bestimmungsgründe der Handlungen als Frohndienst seligmachenden Glaubens erhoben werden. — Eine Kirche auf das letztere Principium gegründet, hat nicht eigentlich Diener (*ministri*), so wie die von der erstern Verfassung, sondern gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche, wenn sie gleich (wie in einer protestantischen Kirche) nicht im Glanz der Hierarchie als mit

äusserer Gewalt bekleidete geistliche Beamte erscheinen und sogar mit Worten dagegen protestiren, in der That doch sich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu sein, beraubt und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben. Sie verwandeln auf diese Art den Dienst der Kirche *(ministerium)* in eine Beherrschung der Glieder derselben *(imperium)*, obzwar sie, um diese Anmassung zu verstecken, sich des bescheidenen Titels der erstern bedienen. Aber diese Beherrschung, die der Vernunft leicht gewesen wäre, kommt ihr theuer, nämlich mit dem Aufwande grosser Gelehrsamkeit, zu stehen. Denn „blind in Ansehung der Natur reisst sie sich das ganze Alterthum über den Kopf und begräbt sich darunter.“ — Der Gang, den die Sachen, auf diesen Fuss gebracht, nehmen, ist folgender.

Zuerst wird das von den ersten Ausbreitern der Lehre Christi klüglich beobachtete Verfahren, ihr unter ihrem Volk Eingang zu verschaffen, für ein Stück der Religion selbst für alle Zeiten und Völker geltend genommen, so dass man glauben sollte, ein jeder Christ müsste ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist; womit aber nicht wohl zusammenhängt, dass er doch eigentlich an kein Gesetz des Judenthums (als statutarisches) gebunden sei, dennoch aber das ganze heilige Buch dieses Volks als göttliche für alle Menschen gegebene Offenbarung gläubig annehmen müsse.* — Nun setzt es sogleich mit der Authenticität

*[1] MENDELSSOHN benutzt diese schwache Seite der gewöhnlichen Vorstellungsart des Christenthums auf sehr geschickte Art, um alles Ansinnen an einen Sohn Israels zum Religionsübergange völlig abzuweisen. Denn, sagte er, da der jüdische Glaube, selbst nach dem Geständnisse der Christen, das unterste Geschoss ist, worauf das Christenthum als das obere ruht; so sei es eben so viel, als ob man Jemanden zumuthen wollte, das Erdgeschoss abzubrechen, um sich im zweiten Stockwerk ansässig zu machen. Seine wahre Meinung aber scheint ziemlich klar durch. Er will sagen: schafft ihr erst selbst das Judenthum aus eurer Religion heraus, (in der historischen Glaubenslehre mag es als eine Antiquität immer bleiben,) so werden wir euren Vorschlag in Ueberlegung nehmen können (In der That bliebe alsdann wohl keine andere, als rein-moralische von Statuten unbemengte Religion übrig.) Unsere Last wird durch Abwerfung des Jochs äusserer Observanzen im mindesten nicht erleichtert, wenn uns dafür ein anderes, nämlich das der Glaubensbekenntnisse heiliger Geschichte, welches den Gewissenhaften viel härter drückt, aufgelegt wird. — Uebrigens werden die heiligen Bücher dieses Volks, wenngleich nicht zum Behuf der Religion,

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

dieses Buchs, (welche dadurch, dass Stellen aus demselben, ja die ganze darin vorkommende heilige Geschichte in den Büchern der Christen zum Behuf dieses ihres Zwecks benutzt werden, lange noch nicht bewiesen ist,) viel Schwierigkeit. Das Judenthum war vor Anfange und selbst dem schon ansehnlichen Fortgange des Christenthums ins gelehrte Publicum noch nicht eingetreten gewesen, d. i. den gelehrten Zeitgenossen anderer Völker noch nicht bekannt, ihre Geschichte gleichsam noch nicht controllirt, und so ihr heiliges Buch wegen seines Alterthums zur historischen Glaubwürdigkeit gebracht worden. Indessen dieses auch eingeräumt, ist es nicht genug, es in Uebersetzungen zu kennen und so auf die Nachkommenschaft zu übertragen, sondern zur Sicherheit des darauf gegründeten Kirchenglaubens wird auch erfordert, dass es auf alle künftige Zeit und in allen Völkern Gelehrte gebe, die der hebräischen Sprache, (soviel es in einer solchen möglich ist, von der man nur ein einziges Buch hat,) kundig sind, und es soll doch nicht blos eine Angelegenheit der historischen Wissenschaft überhaupt, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt, sein, dass es Männer gibt, welche derselben genugsam kundig sind, um der Welt die wahre Religion zu sichern.

Die christliche Religion hat zwar sofern ein ähnliches Schicksal, dass, obwohl die heiligen Begebenheiten derselben selbst unter den Augen eines gelehrten Volks öffentlich vorgefallen sind, dennoch ihre Geschichte sich mehr, als ein Menschenalter verspätet hat, ehe sie in das gelehrte Publicum desselben eingetreten ist, mithin die Authenticität derselben der Bestätigung durch Zeitgenossen entbehren muss. Sie hat aber den grossen Vorzug vor dem Judenthum, dass sie aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern moralische Religion hervorgegangen vorgestellt wird und, auf solche Art mit der Vernunft in die engste Verbindung tretend, durch sie von selbst auch ohne historische Gelehrsamkeit auf alle Zeiten und Völker mit der grössten Sicherheit verbreitet werden konnte. Aber die ersten Stifter der Gemeinden fanden es doch nöthig, die Geschichte des Judenthums damit zu verflechten, welches nach ihrer damaligen Lage, aber vielleicht

doch für die Gelehrsamkeit, wohl immer aufbehalten und geachtet bleiben; weil die Geschichte keines Volks mit einigem Anschein von Glaubwürdigkeit auf Epochen der Vorzeit, in die alle uns bekannte Profangeschichte gestellt werden kann, so weit zurückdatirt ist, als diese, (sogar bis zum Anfange der Welt,) und so die grosse Leere, welche jene übrig lassen muss, doch wodurch ausgefüllt wird.

auch nur für dieselbe klüglich gehandelt war, und so in ihrem heiligen Nachlass mit an uns gekommen ist. Die Stifter der **Kirche** aber nahmen diese episodischen Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf und vermehrten sie entweder mit Tradition, oder Auslegungen, die von Concilien gesetzliche Kraft enthielten, oder durch Gelehrsamkeit beurkundet wurden, von welcher letztern oder ihrem Antipoden, dem inneren Licht, welches sich jeder Laie auch anmassen kann, noch nicht abzusehen ist, wie viel Veränderungen dadurch dem Glauben noch bevorstehen; welches nicht zu vermeiden ist, so lange wir die Religion nicht in uns, sondern ausser uns suchen.

Zweiter Theil.

Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion.

Die wahre alleinige Religion enthält nichts, als Gesetze, d. i. solche praktische Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewusst werden können, die wir also, als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart, anerkennen. Nur zum Behuf einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkührlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben nun, (der allenfalls auf ein Volk eingeschränkt ist und nicht die allgemeine Weltreligion enthalten kann,) für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn,* dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung

* Wahn ist die Täuschung, die blose Vorstellung einer Sache mit der Sache selbst für gleichgeltend zu halten So ist es bei einem kargen Reichen der geizende Wahn, dass er die Vorstellung, sich einmal, wenn er wollte, seiner Reichthümer bedienen zu können, für genugsamen Ersatz dafür hält, dass er sich ihrer niemals bedient. Der Ehrenwahn setzt in Anderer Hochpreisung, welche im Grunde nur die äussere Vorstellung ihrer, (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung ist, den Werth, den er blos der letzteren beilegen sollte; zu diesem gehört also auch die Titel- und Ordenssucht; weil diese nur äussere Vorstellungen eines Vorzugs vor Andern sind. Selbst der Wahnsinn hat daher diesen Namen, weil er eine blose Vorstellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache selbst zu nehmen und eben so zu würdigen gewohnt ist. — Nun ist das Bewusstsein des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zweck, (ehe man sich jenes bedient hat,) der Besitz des letzteren blos in der Vorstellung; mithin sich mit dem ersteren zu begnügen, gleich als ob es statt des Besitzes des letzteren gelten könne, ein praktischer Wahn; als von dem hier allein die Rede ist.

Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.

§. 1.

Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes.

Der Anthropomorphismus, der in der theoretischen Vorstellung von Gott und seinem Wesen den Menschen kaum zu vermeiden, übrigens aber doch, (wenn er nur nicht auf Pflichtbegriffe einfliesst,) auch unschuldig genug ist, der ist in Ansehung unseres praktischen Verhältnisses zu seinem Willen und für unsere Moralität selbst höchst gefährlich; denn da machen wir uns einen Gott,* wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Gesinnung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniss gewöhnlich macht, ist: dass durch alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohlzugefallen, (wenn es nur nicht eben der Moralität geradezu widerstreitet, ob es gleich dazu nicht das Mindeste beiträgt,) wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und ebendarum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott *(in potentia)* dienen. — Es dürfen nicht immer Aufopferungen sein, dadurch der Mensch diesen Dienst Gottes zu verrichten glaubt; auch Feierlichkeiten, selbst öffentliche Spiele, wie bei Griechen und Römern, haben oft dazu dienen müssen und dienen noch dazu, um die Gottheit einem Volke oder auch den einzelnen Menschen ihrem Wahne nach günstig zu machen. Doch sind die ersteren (die Büssungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl.

---

* [1] Es klingt zwar bedenklich, ist aber keinesweges verwerflich, zu sagen: dass ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen, (begleitet mit den unendlich grossen Eigenschaften, die zu dem Vermögen gehören, an der Welt einen jenen angemessenen Gegenstand darzustellen,) sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch, (wenn das möglich ist,) selbst erscheinen möchte, so muss er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammenhalten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloser Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit, als Probierstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idolatrie sein.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten worden, weil sie die unbegrenzte, (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinem Willen stärker zu bezeichnen dienen. Je unnützer solche Selbstpeinigungen sind, je weniger sie auf die allgemeine moralische Besserung des Menschen abgezweckt sind, desto heiliger scheinen sie zu sein; weil sie eben darum, dass sie in der Welt zu gar nichts nutzen, aber doch Mühe kosten, lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu sein scheinen. — Obgleich, sagt man, Gott hiebei durch die That in keiner Absicht gedient worden ist; so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hiezu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht. Hier ist nun der Hang zu einem Verfahren sichtbar, das für sich keinen moralischen Werth hat, als etwa nur als Mittel, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller Ideen des Zwecks zu erhöhen, oder um, wenn es den letztern etwa zuwider wirken könnte, es niederzudrücken;* diesem Verfahren legen wir doch in unserer Meinung den Werth des Zwecks selbst, oder welches eben so viel ist, wir legen der Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnungen (**Andacht** genannt) den Werth der letztern bei; welches Verfahren mithin ein bloser Religionswahn ist, der

* Für diejenigen, welche allenthalben, wo die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen ihnen nicht so geläufig sind, Widersprüche der Kritik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben, merke ich hier an, dass, wenn von sinnlichen Mitteln das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse, welches die ersteren dem letzteren entgegenstellen, geredet wird, dieser Einfluss zweier so ungleichartigen Principien niemals als **direct** gedacht werden müsse. Nämlich als Sinnenwesen können wir an den **Erscheinungen des intellectuellen Princips**, d. i. der Bestimmung unserer physischen Kräfte durch **freie Willkühr**, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetz entgegen oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung als in der That gleichartig vorgestellt werde. Was aber das Uebersinnliche, (das subjective Princip der Moralität in uns, was in der unbegreiflichen Eigenschaft der Freiheit verschlossen liegt,) z. B. die reine Religionsgesinnung betrifft, von dieser sehen wir ausser ihrem Gesetze, (welches aber auch schon genug ist,) nichts das Verhältniss der Ursache und Wirkung im Menschen Betreffendes ein, d. i. wir können uns die Möglichkeit der Handlungen als Begebenheiten in der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit des Menschen, als ihnen imputabel, nicht **erklären**, eben darum, weil es freie Handlungen sind, die Erklärungsgründe aber aller Begebenheiten aus der Sinnenwelt hergenommen werden müssn.

allerlei Formen annehmen kann, in deren einer er der moralischen ähnlicher sieht, als in der andern, der aber in allen nicht eine blos unvorsätzliche Täuschung, sondern sogar eine Maxime ist, dem Mittel einen Werth an sich, statt des Zwecks beizulegen, da denn vermöge der letzteren dieser Wahn unter allen diesen Formen gleich ungereimt und als verborgene Betrugsneigung verwerflich ist.

§. 2.

Das dem Religionswahne entgegengesetzte moralische Princip der Religion.

Ich nehme erstlich folgenden Satz, als einen keines Beweises benöthigten Grundsatz an: alles, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloser Religionswahn und Afterdienst Gottes. — Ich sage, was der Mensch thun zu können glaubt; denn ob nicht über alles, was wir thun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott thun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hiedurch nicht verneinet. Aber wenn die Kirche ein solches Geheimniss etwa als offenbart verkündigen sollte, so wird[1] doch die Meinung, dass diese Offenbarung, wie sie uns die heilige Geschichte erzählt, zu glauben und sie, (es sei innerlich oder äusserlich,) zu bekennen, an sich etwas sei, dadurch wir uns Gott wohlgefällig machen, ein gefährlicher Religionswahn sein. Denn dieses Glauben ist als inneres Bekenntniss seines festen Fürwahrhaltens so wahrhaftig ein Thun, das durch Furcht abgezwungen wird, dass ein aufrichtiger Mensch eher jede andere Bedingung, als diese eingehen möchte, weil er bei allen andern Frohndiensten allenfalls nur etwas Ueberflüssiges, hier aber etwas dem Gewissen in einer Declaration, von deren Wahrheit er nicht überzeugt ist, Widerstreitendes thun würde. Das Bekenntniss also, wovon er sich überredet, dass es für sich selbst (als Annahme eines ihm angebotenen Guten) ihn Gott wohlgefällig machen könne, ist etwas, was er noch über den guten Lebenswandel in Befolgung der in der Welt auszuübenden moralischen Gesetze thun zu können vermeint, indem er sich mit seinem Dienst geradezu an Gott wendet.

[1] 1. Ausg.: „würde“.

Die Vernunft lässt uns erstlich in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt,) nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: dass, wer in einer wahrhaften der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel, als in seinem Vermögen steht, thut, um (wenigstens in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise, (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann,) ergänzt werden, ohne dass sie sich doch anmasst, die Art zu bestimmen und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnissvoll sein kann, dass Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen dass wir theoretisch, was dieses Verhältniss Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Begriffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimniss auch entdecken wollte. — Gesetzt nun, eine gewisse Kirche behaupte, die Art, wie Gott jenen moralischen Mangel am menschlichen Geschlecht ergänzt, bestimmt zu wissen, und verurtheile zugleich alle Menschen, die jenes der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Mittel der Rechtfertigung nicht wissen, darum also auch nicht zum Religionsgrundsatze aufnehmen und bekennen, zur ewigen Verwerfung: wer ist alsdann hier wohl der Ungläubige? der, welcher vertraut, ohne zu wissen, wie das, was er hofft, zugehe, oder der, welcher diese Art der Erlösung des Menschen vom Bösen durchaus wissen will, widrigenfalls er alle Hoffnung auf dieselbe aufgibt? — Im Grunde ist dem letzteren am Wissen dieses Geheimnisses so viel eben nicht gelegen, (denn das lehrt ihn schon seine Vernunft, dass etwas zu wissen, wozu er doch nichts thun kann, ihm ganz unnütz sei;) sondern er will es nur wissen, um sich, (wenn es auch nur innerlich geschähe,) aus dem Glauben, der Annahme, dem Bekenntnisse und der Hochpreisung alles dieses Offenbarten einen Gottesdienst machen zu können, der ihm die Gunst des Himmels vor allem Aufwande seiner eigenen Kräfte zu einem guten Lebenswandel, also ganz umsonst erwerben, den letzteren wohl gar übernatürlicher Weise hervorbringen, oder, wo ihm etwa zuwider gehandelt würde, wenigstens die Uebertretung vergüten könne.

Zweitens: wenn der Mensch sich von der obigen Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes (die Superstition) weiter keine Grenzen; denn über jene hinaus ist alles, (was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht,) willkührlich. Von dem Opfer der

Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der Naturgüter die sonst zum Vortheil der Menschen wohl besser benutzt werden könnten, ja bis zu der Aufopferung seiner eigenen Person, indem er sich (im Eremiten-, Fakir- oder Mönchsstande) für die Welt verloren macht, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar; und wenn er sagt, er brächte ihm auch sein Herz, so versteht er darunter nicht die Gesinnung eines ihm wohlgefälligen Lebenswandels, sondern einen herzlichen Wunsch, dass jene Opfer für die letztere in Zahlung möchten aufgenommen werden, (*natio gratis anhelans, multa agendo nihil agens,* PHAEDRUS).

Endlich, wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlichen Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gebe. Sie sind alle, dem Werth (oder vielmehr Unwerth) nach, einerlei, und es ist blose Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen intellectuellen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. Ob der Andächtler seinen statutenmässigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen, oder wie der Tibetaner, (welcher glaubt, dass diese Wünsche auch schriftlich aufgesetzt, wenn sie nur durch irgend etwas z. B. auf Flaggen geschrieben durch den Wind, oder in eine Büchse eingeschlossen als eine Schwungmaschine mit der Hand bewegt werden, ihren Zweck eben so gut erreichen,) es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth. — Es kömmt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äusseren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden.* Gibt

---

* Es ist eine psychologische Erscheinung, dass die Anhänger einer Confession, bei der etwas weniger Statutarisches zu glauben ist, sich dadurch gleichsam veredelt und als aufgeklärter fühlen; ob sie gleich noch genug davon übrig behalten haben.

es aber nicht etwa auch einen sich über die Grenzen des menschlichen Vermögens erhebenden schwindligen Tugendwahn, der wohl mit dem kriechenden Religionswahn in die allgemeine Klasse der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte? Nein, die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem, was für sich selbst Gott wohlgefällig ist und zum Weltbesten zusammenstimmt. Zwar kann sich dazu ein Wahn des Eigendünkels gesellen, der Idee seiner heiligen Pflicht sich für adäquat zu halten; das ist aber nur zufällig. In ihr aber den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der in kirchlichen Andachtübungen, sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag.

Es ist überdem ein (wenigstens kirchlicher) Gebrauch, das, was vermöge des Tugendprincips von Menschen gethan werden kann, Natur, was aber nur den Mangel alles seines moralischen Vermögens zu ergänzen dient und, weil dessen Zulänglichkeit auch für uns Pflicht ist, nur gewünscht, oder auch gehofft und erbeten werden kann, Gnade zu nennen, beide zusammen als wirkende Ursachen einer zum Gott wohlgefälligen Lebenswandel zureichenden Gesinnung anzusehen, sie aber auch nicht blos von einander zu unterscheiden, sondern einander wohl gar entgegenzusetzen.

Die Ueberredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) unterscheiden, oder die ersteren wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgendworan erkennen, noch weniger auf ihn Einfluss haben, um ihn zu uns herabzuziehen, wenngleich sich im Gemüth bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genöthigt ist: „der Wind wehet, wohin er will, aber du weisst nicht, woher er kömmt u. s. w.“ Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann, (weil sich jene vermeinten inneren Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschliessen müssen,) der aber doch immer eine der Religion nachtheilige Selbsttäuschung bleibt.

---

um eben nicht, (wie sie doch wirklich thun,) von ihrer vermeinten Höhe der Reinigkeit auf ihre Mitbrüder im Kirchenwahne mit Verachtung herabsehen zu dürfen. Die Ursache hievon ist, dass sie sich dadurch, so wenig es auch sei, der reinen moralischen Religion doch etwas genähert finden, ob sie gleich dem Wahne immer noch anhänglich bleiben, sie durch fromme Observanzen, wobei nur weniger passive Vernunft ist, ergänzen zu wollen.

Zu glauben, dass es Gnadenwirkungen geben könne und vielleicht zu Ergänzung der Unvollkommenheit unserer Tugendbestrebung auch geben müsse, ist alles, was wir davon sagen können; übrigens sind wir unvermögend, etwas in Ansehung ihrer Kennzeichen zu bestimmen, noch mehr aber zur Hervorbringung derselben etwas zu thun.

Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist der religiöse Aberglaube; so wie der Wahn, dieses durch Bestrebung zu einem vermeintlichen Umgange mit Gott bewirken zu wollen, die religiöse Schwärmerei. — Es ist abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch sein darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, (z. B. durch Bekenntniss statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. dgl.) Er wird aber darum abergläubisch genannt, weil er sich blose Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten), für sich schlechterdings nichts wirken können. — Ein Wahn aber heisst schwärmerisch, wo sogar das eingebildete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist. — Der abergläubische Wahn, weil er ein, an sich für manches Subject taugliches und diesem zugleich mögliches Mittel, wenigstens den Hindernissen einer Gott wohlgefälligen Gesinnung entgegenzuwirken, enthält, ist doch mit der Vernunft sofern verwandt, und nur zufälliger Weise dadurch, dass er das, was blos Mittel sein kann, zum unmittelbar Gott wohlgefälligen Gegenstande macht, verwerflich; dagegen ist der schwärmerische Religionswahn der moralische Tod der Vernunft, ohne die doch gar keine Religion, als welche, wie alle Moralität überhaupt, auf Grundsätze gegründet werden muss, stattfinden kann.

Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also, dass dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels, als das eigentliche Ziel, um jener dereinst gar entbehren zu können, herbeizuführen.

§. 3.

Vom Pfaffenthum* als einem Regiment im Afterdienst des guten Princips.

Die Verehrung mächtiger unsichtbarer Wesen, welche dem hülflosen Menschen durch die natürliche auf dem Bewusstsein seines Unvermögens gegründete Furcht abgenöthigt wurde, fing nicht sogleich mit einer Religion, sondern von einem knechtischen Gottes- (oder Götzen-) Dienste an, welcher, wenn er eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, ein Tempeldienst, und nur, nachdem mit diesen Gesetzen allmählig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden, ein Kirchendienst wurde; denen beiden ein Geschichtsglaube zum Grunde liegt, bis man endlich diesen blos für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu sehen angefangen hat.

Von einem tungusischen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder, (wollen wir statt der Häupter und Anführer nur auf die Glaubensanhänger nach ihrer eigenen Vorstellungsart sehen,) zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen[2], der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: „schlag mich nicht todt!" bis zum sublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glauben; denn was dieses betrifft, so gehören sie insgesammt zu einer und derselben Klasse, derer nämlich, die in dem, was an sich keinen

* [1] Diese blos das Ansehen eines geistlichen Vaters (πάπα) bezeichnende Benennung erhält nur durch den Nebenbegriff eines geistlichen Despotismus, der in allen kirchlichen Formen, so anspruchlos und populär sie sich ankündigen, angetroffen werden kann, die Bedeutung eines Tadels. Ich will daher keinesweges so verstanden sein, als ob ich in der Gegeneinanderstellung der Secten eine vergleichungsweise gegen die andere mit ihren Gebräuchen und Anordnungen geringschätzig machen wolle. Alle verdienen gleiche Achtung, sofern ihre Formen Versuche armer Sterblichen sind, sich das Reich Gottes auf Erden zu versinnlichen; aber auch gleichen Tadel, wenn sie die Form der Darstellung dieser Idee (in einer sichtbaren Kirche) für die Sache selbst halten.

[1] Diese Anmerkung ist Zusatz der 2 Ausg.

[2] 1. Ausg.: „Mogulitzen".

bessern Menschen ausmacht, (im Glauben gewisser statutarischer Sätze, oder Begehen gewisser willkührlicher Observanzen) ihren Gottesdienst setzen. Diejenigen allein, die ihn lediglich in der Gesinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint sind, unterscheiden sich von jenen durch den Ueberschritt zu einem ganz andern und über das erste weit erhabenen Princip, demjenigen nämlich, wodurch sie sich zu einer (unsichtbaren) Kirche bekennen, die alle Wohldenkende in sich befasst und ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach allein die wahre allgemeine sein kann.

Die unsichtbare Macht, welche über das Schicksal der Menschen gebietet, zu ihrem Vortheil zu lenken, ist eine Absicht, die sie alle haben; nur wie das anzufangen sei, darüber denken sie verschieden. Wenn sie jene Macht für ein verständiges Wesen halten und ihr also einen Willen beilegen, von dem sie ihr Loos erwarten, so kann ihr Bestreben nur in der Auswahl der Art bestehen, wie sie, als seinem Willen unterworfene Wesen, durch ihr Thun und Lassen ihm gefällig werden können. Wenn sie es als moralisches Wesen denken, so überzeugen sie sich leicht durch ihre eigene Vernunft, dass die Bedingung, sein Wohlgefallen zu erwerben, ihr moralisch guter Lebenswandel, vornehmlich die reine Gesinnung, als das subjective Princip desselben, sein müsse. Aber das höchste Wesen kann doch auch vielleicht noch überdem auf eine Art gedient sein wollen, die uns durch blose Vernunft nicht bekannt werden kann, nämlich durch Handlungen, denen für sich selbst wir zwar nichts Moralisches ansehen, die aber doch entweder als von ihm geboten, oder auch nur, um unsere Unterwürfigkeit gegen ihn zu bezeugen, willkührlich von uns unternommen werden; in welchen beiden Verfahrungsarten, wenn sie ein Ganzes systematisch geordneter Beschäftigungen ausmachen, sie also überhaupt einen D i e n s t Gottes setzen. — Wenn nun beide verbunden sein sollen, so wird entweder jede als unmittelbar, oder eine von beiden nur als Mittel zu der andern, als dem eigentlichen Dienste Gottes, für die Art angenommen werden müssen, Gott wohlzugefallen. Dass der moralische Dienst Gottes *(officium liberum)* ihm unmittelbar gefalle, leuchtet von selbst ein. Er kann aber nicht für die oberste Bedingung alles Wohlgefallens am Menschen anerkannt werden, (welches auch schon im Begriff der Moralität liegt,) wenn der Lohndienst *(officium mercenarium)* als f ü r s i c h a l l e i n Gott wohlgefällig betrachtet werden könnte; denn alsdann würde Niemand wissen, welcher Dienst in einem vorkommenden Falle vorzüglicher wäre,

um das Urtheil über seine Pflicht darnach einzurichten, oder wie sie sich einander ergänzten. Also werden Handlungen, die an sich keinen moralischen Werth haben, nur sofern sie als Mittel zur Beförderung dessen, was an Handlungen unmittelbar gut ist, (zur Moralität) dienen, d. i. um des moralischen Dienstes Gottes willen als ihm wohlgefällig angenommen werden müssen.

Der Mensch nun, welcher Handlungen, die für sich selbst nichts Gott Wohlgefälliges (Moralisches) enthalten, doch als Mittel braucht, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen an ihm und hiemit die Erfüllung seiner Wünsche zu erwerben, steht in dem Wahn des Besitzes einer Kunst, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen; dergleichen Versuche man das Zaubern zu nennen pflegt, welches Wort wir aber, (da es den Nebenbegriff einer Gemeinschaft mit dem bösen Princip bei sich führt, dagegen jene Versuche doch auch als übrigens in guter moralischer Absicht aus Missverstande unternommen gedacht werden können,) gegen das sonst bekannte Wort des Fetischmachens austauschen wollen. Eine übernatürliche Wirkung aber eines Menschen würde diejenige sein, die nur dadurch in seinen Gedanken möglich ist, dass er vermeintlich auf Gott wirkt, und sich desselben als Mittels bedient, um eine Wirkung in der Welt hervorzubringen, dazu seine Kräfte, ja nicht einmal seine Einsicht, ob sie auch Gott wohlgefällig sein möchte, für sich nicht zulangen; welches schon in seinem Begriffe eine Ungereimtheit enthält.

Wenn der Mensch aber, ausserdem dass er durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens macht, (durch die thätige Gesinnung eines guten Lebenswandels,) sich noch überdem vermittelst gewisser Förmlichkeiten der Ergänzung seines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beistand würdig zu machen sucht, und in dieser Absicht durch Observanzen, die zwar keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung jener moralischen Gesinnung als Mittel dienen, sich für die Erreichung des Objects seiner guten moralischen Wünsche blos empfänglich zu machen meint; so rechnet er zwar zur Ergänzung seines natürlichen Unvermögens auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht als auf etwas vom Menschen (durch Einfluss auf den göttlichen Willen) Gewirktes, sondern Empfangenes, was er hoffen, aber nicht hervorbringen kann. — Wenn ihm aber Handlungen, die an sich, soviel wir einsehen, nichts Moralisches, Gott Wohlgefälliges enthalten, gleichwohl seiner Meinung nach zu einem Mittel, ja zur Bedingung

dienen sollen, die Erhaltung seiner Wünsche unmittelbar von Gott zu erwarten; so muss er in dem Wahne stehen, dass, ob er gleich für dieses Uebernatürliche weder ein physisches Vermögen, noch eine moralische Empfänglichkeit hat, er es doch durch natürliche, an sich aber mit der Moralität gar nicht verwandte Handlungen, (welche auszuüben es keiner Gott wohlgefälligen Gesinnung bedarf, die der ärgste Mensch also ebensowohl, als der beste, ausüben kann,) durch Formeln der Anrufung, durch Bekenntnisse eines Lohnglaubens, durch kirchliche Observanzen u. dgl. bewirken und so den Beistand der Gottheit gleichsam herbeizaubern könne; denn es ist zwischen blos physischen Mitteln und einer moralisch wirkenden Ursache gar keine Verknüpfung nach irgend einem Gesetze, welches sich die Vernunft denken kann, nach welchem die letztere durch die erstere zu gewissen Wirkungen als bestimmbar vorgestellt werden könnte.

Wer also die Beobachtung statutarischer, einer Offenbarung bedürfenden Gesetze als zur Religion nothwendig, und zwar nicht blos als Mittel für die moralische Gesinnung, sondern als die objective Bedingung, Gott dadurch unmittelbar wohlgefällig zu werden, voranschickt, und diesem Geschichtsglauben die Bestrebung zum guten Lebenswandel nachsetzt, (anstatt dass die erstere als etwas, was nur bedingter Weise Gott wohlgefällig sein kann, sich nach dem letzteren, was ihm allein schlechthin wohlgefällt, richten muss,) der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloses Fetischmachen und übt einen Afterdienst aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! — In dieser Unterscheidung aber besteht die wahre Aufklärung; der Dienst Gottes wird dadurch allererst ein freier, mithin moralischer Dienst. Wenn man aber davon abgeht, so wird, statt der Freiheit der Kinder Gottes, dem Menschen vielmehr das Joch eines Gesetzes (des statutarischen) auferlegt, welches dadurch, dass es als unbedingte Nöthigung, etwas zu glauben, was nur historisch erkannt werden und darum nicht für Jedermann überzeugend sein kann, ein für gewissenhafte Menschen noch weit schwereres Joch ist*, als der ganze Kram

* „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht", wo die Pflicht, die Jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt betrachtet werden kann; das es daher sofern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: „meine Gebote sind nicht schwer." Dieser

frommer auferlegter Observanzen immer sein mag, bei denen es genug ist, dass man sie begeht, um mit einem eingerichteten kirchlichen gemeinen Wesen zusammenzupassen, ohne dass Jemand innerlich oder äusserlich das Bekenntniss seines Glaubens ablegen darf, dass er es für eine von Gott gestiftete Anordnung halte; denn durch dieses wird eigentlich das Gewissen belästigt.

Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen. Nun gibt es zwar manche Kirchenformen, in denen das Fetischmachen so mannigfaltig und so mechanisch ist, dass es beinahe alle Moralität, mithin auch Religion zu verdrängen und ihre Stelle vertreten zu sollen scheint, und so ans Heidenthum sehr nahe angrenzt; allein auf das Mehr oder Weniger kömmt es hier nicht eben an, wo der Werth oder Unwerth auf der Beschaffenheit des zu oberst verbindenden Princips beruht. Wenn dieses die gehorsame Unterwerfung unter eine Satzung, als Frohndienst, nicht aber die freie Huldigung auferlegt, die dem moralischen Gesetze zu oberst geleistet werden soll; so mögen der auferlegten Observanzen noch so wenig sein; genug, wenn sie für unbedingt nothwendig erklärt werden, so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird. Die Verfassung derselben (Hierarchie) mag monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch sein; das betrifft nur die Organisation; die Constitution derselben ist und bleibt doch unter allen diesen Formen immer despotisch. Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer

---

Ausdruck will nur so viel sagen: sie sind nicht beschwerlich, weil ein Jeder die Nothwendigkeit ihrer Befolgung von selbst einsieht, mithin ihm dadurch nichts aufgedrungen wird, dahingegen despotisch gebietende, obzwar zu unserem Besten, (doch nicht durch unsere Vernunft) uns auferlegte Anordnungen, davon wir keinen Nutzen sehen können, gleichsam Vexationen (Plackereien) sind, denen man sich nur gezwungen unterwirft. An sich sind aber die Handlungen, in der Reinigkeit ihrer Quelle betrachtet, die durch jene moralischen Gesetze geboten werden, gerade die, welche dem Menschen am schwersten fallen, und wofür er gerne die beschwerlichsten frommen Plackereien übernehmen möchte, wenn es möglich wäre, diese statt jener in Zahlung zu bringen.

und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschliesslich zu verwalten die Autorität hat, und also, mit dieser Gewalt versehen, nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. — Weil nun ausser diesem Klerus alles Uebrige Laie ist, (das Oberhaupt des politischen gemeinen Wesens nicht ausgenommen;) so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluss auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können, zu dem eine geistige Disciplin selbst das Denken des Volks gewöhnt hat; wobei aber unvermerkt die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen untergräbt, sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten abwitzigt und, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervorbringt, was beabsichtigt war.

Das alles ist die unvermeidliche Folge von der beim ersten Anblick unbedenklich scheinenden Versetzung der Principien des alleinselig machenden Religionsglaubens, indem es darauf ankam, welchem von beiden man die erste Stelle als oberste Bedingung, (der das andere untergeordnet ist,) einräumen sollte. Es ist billig, es ist vernünftig, anzunehmen, dass nicht blos „Weise nach dem Fleisch", Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden; — denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein, — sondern „was thöricht ist vor der Welt"; selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muss auf eine solche Belehrung und innere Ueberzeugung Anspruch machen können. Nun scheint zwar ein Geschichtsglaube, vornehmlich wenn die Begriffe, deren er bedarf, um die Nachrichten zu fassen, ganz anthropologisch und der Sinnlichkeit sehr anpassend sind, gerade von dieser Art zu sein. Denn was ist leichter, als eine solche sinnlich gemachte und einfältige Erzählung aufzufassen und einander mitzutheilen, oder von Geheimnissen die Worte nachzusprechen, mit denen es gar nicht nöthig ist, einen Sinn zu verbinden; wie leicht findet dergleichen, vornehmlich bei einem grossen verheissenen Interesse, allgemeinen Eingang, und wie tief wurzelt ein Glaube an die Wahrheit einer solchen Erzählung, die sich überdem auf eine von langer Zeit her für authentisch anerkannte Urkunde gründet; und so ist ein solcher Glaube freilich auch den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten ange-

messen. Allein obzwar die Kundmachung einer solchen Begebenheit sowohl, als auch der Glaube an darauf gegründete Verhaltungsregeln nicht gerade oder vorzüglich für Gelehrte oder Weltweise gegeben sein darf; so sind diese doch auch davon nicht ausgeschlossen, und da finden sich nun so viel Bedenklichkeiten, theils in Ansehung ihrer Wahrheit, theils in Ansehung des Sinnes, darin ihr Vortrag genommen werden soll, dass einen solchen Glauben, der so vielen (selbst aufrichtig gemeinten) Streitigkeiten unterworfen ist, für die oberste Bedingung eines allgemeinen und alleinseligmachenden Glaubens anzunehmen, das Widersinnischste ist, was man denken kann. — Nun gibt es aber ein praktisches Erkenntniss, das, ob es gleich lediglich auf Vernunft beruht und keiner Geschichtslehre bedarf, doch jedem, auch dem einfältigsten Menschen, so nahe liegt, als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre: ein Gesetz, was man nur nennen darf, um sich über sein Ansehen mit Jedem sofort einzuverstehen, und welches in Jedermanns Bewusstsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt, nämlich das der Moralität; und was noch mehr ist, diese Erkenntniss führt entweder schon für sich allein auf den Glauben an Gott, oder bestimmt wenigstens allein seinen Begriff als den eines moralischen Gesetzgebers, mithin leitet es zu einem reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist; ja er führt dahin so natürlich, dass, wenn man den Versuch machen will, man finden wird, dass er jedem Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klüglich gehandelt, von diesem anzufangen und den Geschichtsglauben, der damit harmonirt, auf ihn folgen zu lassen, sondern es ist auch Pflicht, ihn zur obersten Bedingung zu machen, unter der wir allein hoffen können, des Heils theilhaftig zu werden, was uns ein Geschichtsglaube immer verheissen mag, und zwar dergestalt, dass wir diesen nur nach der Auslegung, welche der reine Religionsglaube ihm gibt, für allgemein verbindlich können oder dürfen gelten lassen, (weil dieser allgemein gültige Lehre enthält;) indessen dass der Moralischgläubige doch auch für den Geschichtsglauben offen ist, sofern er ihn zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich findet, welcher Glaube auf diese Art allein einen reinen moralischen Werth hat, weil er frei und durch keine Bedrohung, (wobei er nie aufrichtig sein kann,) abgedrungen ist.

Sofern nun aber auch der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben, nach den der Menschheit über-

haupt vorgeschriebenen Gesetzen, vorzüglich gerichtet ist, so kann man doch noch fragen: ob in dieser immer nur Gottseligkeits-, oder auch reine Tugendlehre, jede besonders, den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen solle. Die erste Benennung, nämlich Gottseligkeitslehre, drückt vielleicht die Bedeutung des Worts *religio*, (wie es jetziger Zeit verstanden wird,) im objectiven Sinn am besten aus.

Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott; Furcht Gottes ist diese Gesinnung in Befolgung seiner Gebote aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht d. i. aus Achtung fürs Gesetz; Liebe Gottes aber, aus eigener freier Wahl und aus Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Beide enthalten also, noch über die Moralität, den Begriff von einem mit Eigenschaften, die das durch diese beabsichtigte, aber über unser Vermögen hinausgehende höchste Gut zu vollenden erforderlich sind, versehenen übersinnlichen Wesen, von dessen Natur der Begriff, wenn wir über das moralische Verhältniss der Idee desselben zu uns hinausgehen, immer in Gefahr steht, von uns anthropomorphistisch und dadurch oft unseren sittlichen Grundsätzen gerade zum Nachtheil gedacht zu werden, von dem also die Idee in der speculativen Vernunft für sich selbst nicht bestehen kann, sondern sogar ihren Ursprung, noch mehr aber ihre Kraft gänzlich auf der Beziehung zu unserer auf sich selbst beruhenden Pflichtbestimmung gründet. Was ist nun natürlicher in der ersten Jugendunterweisung und selbst in dem Kanzelvortrage: die Tugendlehre vor der Gottseligkeitslehre, oder diese vor jener, (wohl gar ohne derselben zu erwähnen,) vorzutragen? Beide stehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies ist aber nicht anders möglich, als, da sie nicht einerlei sind, eine müsste als Zweck, die andere blos als Mittel gedacht und vorgetragen werden. Die Tugendlehre aber besteht durch sich selbst (selbst ohne den Begriff von Gott), die Gottseligkeitslehre enthält den Begriff von einem Gegenstande, den wir uns in Beziehung auf unsere Moralität, als ergänzende Ursache unseres Unvermögens in Ansehung des moralischen Endzwecks vorstellen. Die Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung zu stärken; dadurch, dass sie ihr, (als einer Bestrebung zum Guten, selbst zur Heiligkeit,) die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheisst und sichert. Der Tugendbegriff ist dagegen aus der Seele des Menschen genommen. Er hat ihn schon ganz,

obzwar unentwickelt, in sich, und darf nicht, wie der Religionsbegriff, durch Schlüsse herausvernünftelt werden. In seiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewusstseins eines sonst von uns nie gemuthmassten Vermögens, über die grössten Hindernisse in uns Meister werden zu können, in der Würde der Menschheit, die der Mensch an seiner eigenen Person und ihrer Bestimmung verehren muss, nach der er strebt, um sie zu erreichen, liegt etwas so Seelenerhebendes und zur Gottheit selbst, die nur durch ihre Heiligkeit und als Gesetzgeber für die Tugend anbetungswürdig ist, Hinleitendes, dass der Mensch, selbst wenn er noch weit davon entfernt ist, diesem Begriffe die Kraft des Einflusses auf seine Maximen zu geben, dennoch nicht ungern damit unterhalten wird, weil er sich selbst durch diese Idee schon in gewissem Grade veredelt fühlt, indessen dass der Begriff von einem, diese Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrscher noch in grosser Ferne von ihm liegt, und wenn er davon anfinge, seinen Muth, (der das Wesen der Tugend mit ausmacht,) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotischgebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen würde. Dieser Muth, auf eigenen Füssen zu stehen, wird nun selbst durch die darauf folgende Versöhnungslehre gestärkt, indem sie, was nicht zu ändern ist, als abgethan vorstellt, und nun den Pfad zu einem neuen Lebenswandel für uns eröffnet, anstatt dass, wenn diese Lehre den Anfang macht, die leere Bestrebung, das Geschehene ungeschehen zu machen (die Expiation), die Furcht wegen der Zueignung derselben, die Vorstellung unseres gänzlichen Unvermögens zum Guten und die Aengstlichkeit wegen des Rückfalls ins Böse dem Menschen den Muth benehmen* und ihn in einen ächzenden moralischpassiven Zustand,

* Die verschiedenen Glaubensarten der Völker geben ihnen nach und nach auch wohl einen, im bürgerlichen Verhältniss äusserlich auszeichnenden Charakter, der ihnen nachher, gleich als ob er Temperamentseigenschaft im Ganzen wäre, beigelegt wird. So zog sich der Judaismus, seiner ersten Einrichtung nach, da ein Volk sich, durch alle erdenkliche, zum Theil peinliche Observanzen von allen andern Völkern absondern und aller Vermischung mit ihnen vorbeugen sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu. Der Mohammedanismus unterscheidet sich durch Stolz, weil er, statt der Wunder, an den Siegen und der Unterjochung vieler Völker die Bestätigung seines Glaubens findet, und seine Andachtsgebräuche alle von der muthigen Art sind.** Der hinduische Glaube gibt seinen Anhängern den Charakter der Klein-

**[1] Diese merkwürdige Erscheinung (des Stolzes eines unwissenden, obgleich verständigen Volks auf seinen Glauben) kann auch von Einbildung des Stifters herrühren,

[1] Diese Anmerkung zur Anmerkung ist Zusatz der 2. Ausg.

der nichts Grosses und Gutes unternimmt, sondern alles vom Wünschen erwartet, versetzen muss. — Es kommt in dem, was die moralische Gesinnung betrifft, alles auf den obersten Begriff an, dem man seine Pflichten unterordnet. Wenn die Verehrung Gottes das Erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein **Idol**, d. i. er wird als ein Wesen gedacht, dem wir nicht durch sittliches Wohlverhalten in der Welt, sondern durch Anbetung und Einschmeichelung zu gefallen hoffen dürften; die Religion aber ist alsdann Idololatrie. Gottseligkeit ist also nicht ein Surrogat der Tugend, um sie zu entbehren, sondern die Vollendung derselben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unserer guten Zwecke bekrönt werden zu können.

---

müthigkeit aus Ursachen, die denen des nächstvorhergehenden gerade entgegengesetzt sind. — Nun liegt es gewiss nicht an der innern Beschaffenheit des christlichen Glaubens, sondern an der Art, wie er an die Gemüther gebracht wird, wenn ihm an denen, die es am herzlichsten mit ihm meinen, aber vom menschlichen Verderben anhebend und an aller Tugend verzweifelnd, ihr Religionsprincip allein in der **Frömmigkeit**, (worunter der Grundsatz des leidenden Verhaltens in Ansehung der durch eine Kraft von oben zu erwartenden Gottseligkeit verstanden wird,) setzen, ein jenem ähnlicher Vorwurf gemacht werden kann; weil sie nie ein Zutrauen in sich selbst setzen, in beständiger Aengstlichkeit sich nach einem übernatürlichen Beistande umsehen, und selbst in dieser Selbstverachtung, (die nicht Demuth ist,) ein Gunst erwerbendes Mittel zu besitzen vermeinen, wovon der äussere Ausdruck (im Pietismus oder der Frömmelei) eine **knechtische** Gemüthsart ankündigt.

als habe er den Begriff der Einheit Gottes und dessen übersinnlicher Natur allein der Welt wiederum erneuert, der freilich eine Veredelung seines Volkes durch Befreiung vom Bilderdienst und der Anarchie der Vielgötterei sein würde, wenn jenes sich dieses Verdienst mit Recht zuschreiben könnte. — Was das Charakteristische der dritten Klasse von Religionsgenossen betrifft, welcher übel verstandene Demuth zum Grunde hat, so soll die Herabsetzung des Eigendünkels in der Schätzung seines moralischen Werths, durch die Vorhaltung der Heiligkeit des Gesetzes, nicht Verachtung seiner selbst, sondern vielmehr Entschlossenheit bewirken, dieser edlen Anlage in uns gemäss uns der Angemessenheit zu jener immer mehr zu nähern: statt dessen Tugend, die eigentlich im Muthe dazu besteht, als ein des Eigendünkels schon verdächtiger Name ins Heidenthum verwiesen und kriechende Gunstbewerbung dagegen angepriesen wird. — **Andächtelei** (*bigotterie, devotio spuria*) ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen (in Erfüllung aller Menschenpflichten) in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu setzen; welche Uebung alsdann zum **Frohndienst** (*opus operatum*) gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher (himmlischer) Gefühle hinzuthut.

§. 4.

Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen.

Es ist hier nicht die Frage: wie das Gewissen geleitet werden solle? (denn das will keinen Leiter; es ist genug eines zu haben,) sondern wie dieses selbst zum Leitfaden in den bedenklichsten moralischen Entschliessungen dienen könne? —

Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist. Wie ist es aber möglich, sich ein solches zu denken; da das Bewusstsein aller unserer Vorstellungen nur in logischer Absicht, mithin blos bedingter Weise, wenn wir unsere Vorstellung klar machen wollen, nothwendig zu sein scheint, mithin nicht unbedingt Pflicht sein kann?

Es ist ein moralischer Grundsatz, der keines Beweises bedarf: man soll nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sei (*quod dubitas, ne feceris!* Plin.) Das Bewusstsein also, dass eine Handlung, die ich unternehmen will, recht sei, ist unbedingte Pflicht. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. Es ist auch nicht schlechthin nothwendig, von allen möglichen Handlungen zu wissen, ob sie recht oder unrecht sind. Aber von der, die ich unternehmen will, muss ich nicht allein urtheilen und meinen, sondern auch gewiss sein, dass sie nicht unrecht sei, und diese Forderung ist ein Postulat des Gewissens, welchem der Probabilismus d. i. der Grundsatz entgegengesetzt ist, dass die blose Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen. — Man könnte das Gewissen auch so definiren: es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft; nur würde diese Definition noch einer vorhergehenden Erklärung der darin enthaltenen Begriffe gar sehr bedürfen. Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, sofern sie subjectiv-praktisch ist, (daher die *casus conscientiae* und die Casuistik, als eine Art von Dialektik des Gewissens;) sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit, (ob sie recht oder unrecht sind,) übernommen habe, und stellt den Menschen wider und für sich selbst zum Zeugen auf, dass dieses geschehen oder nicht geschehen sei.

Man nehme z. B. einen Ketzerrichter an, der an der Alleinigkeit seines statutarischen Glaubens, bis allenfalls zum Märtyrerthume, fest

hängt und der einen des Unglaubens verklagten sogenannten Ketzer (sonst guten Bürger) zu richten hat, und nun frage ich: ob, wenn er ihn zum Tode verurtheilt, man sagen könne, er habe seinem, (obzwar irrenden) Gewissen gemäss gerichtet, oder ob man ihm vielmehr schlechthin Gewissenlosigkeit Schuld geben könne, er mag geirrt oder mit Bewusstsein unrecht gethan haben? weil man es ihm auf den Kopf zusagen kann, dass er in einem solchen Falle nie ganz gewiss sein konnte, er thue hierunter nicht völlig unrecht. Er war zwar vermuthlich des festen Glaubens, dass ein übernatürlich geoffenbarter göttlicher Wille (vielleicht nach dem Spruch: *compellite intrare,)* es ihm erlaubt, wo nicht gar zur Pflicht macht, den vermeinten Unglauben zusammt den Unglaubigen auszurotten. Aber war er denn wirklich von einer solchen geoffenbarten Lehre und auch diesem Sinne derselben so sehr überzeugt, als erfordert wird, um es darauf zu wagen, einen Menschen umzubringen? Dass einem Menschen seines Religionsglaubens wegen das Leben zu nehmen, unrecht sei, ist gewiss: wenn nicht etwa, (um das Aeusserste einzuräumen,) ein göttlicher, ausserordentlich ihm bekannt gewordener Wille es anders verordnet hat. Dass aber Gott diesen fürchterlichen Willen jemals geäussert habe, beruht auf Geschichtsdocumenten und ist nie apodiktisch gewiss. Die Offenbarung ist ihm doch nur durch Menschen zugekommen, und von diesen ausgelegt, und schiene sie ihm auch von Gott selbst gekommen zu sein, (wie der an Abraham ergangene Befehl, seinen eigenen Sohn wie ein Schaf zu schlachten,) so ist es wenigstens doch möglich, dass hier ein Irrthum vorwalte. Alsdann aber würde er es auf die Gefahr wagen, etwas zu thun, was höchst unrecht sein würde, und hierin eben handelt er gewissenlos. — So ist es nun mit allem Geschichts- und Erscheinungsglauben bewandt: dass nämlich die Möglichkeit immer übrig bleibt, es sei darin ein Irrthum anzutreffen, folglich ist es gewissenlos, ihm bei der Möglichkeit, dass vielleicht dasjenige, was er fordert oder erlaubt, unrecht sei, d. i. auf die Gefahr der Verletzung einer an sich gewissen Menschenpflicht Folge zu leisten.

Noch mehr: eine Handlung, die ein solches positives (dafür gehaltenes) Offenbarungsgesetz gebietet, sei auch an sich erlaubt, so fragt sich, ob geistliche Obere oder Lehrer es, nach ihrer vermeinten Ueberzeugung dem Volke als Glaubensartikel (bei Verlust ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Da die Ueberzeugung keine anderen, als historische Beweisgründe für sich hat, in dem Urtheile dieses Volks aber, (wenn es sich selbst nur im mindesten prüft,) immer die absolute

Möglichkeit eines vielleicht damit, oder bei ihrer classischen Auslegung vorgegangenen Irrthums übrig bleibt; so würde der Geistliche das Volk nöthigen, etwas, wenigstens innerlich, für so wahr, als es einen Gott glaubt, d. i. gleichsam im Angesichte Gottes zu bekennen, was es, als ein solches, doch nicht gewiss weiss, z. B. die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück anzuerkennen, oder ein Geheimniss, als von ihm festiglich geglaubt zu bekennen, was es nicht einmal versteht. Sein geistlicher Oberer würde hiebei selbst wider Gewissen verfahren, etwas, wovon er selbst nie völlig überzeugt sein kann, Andern zum Glauben aufzudringen, und sollte daher billig wohl bedenken, was er thut, weil er allen Missbrauch aus einem solchen Frohnglauben verantworten muss. — Es kann also vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrhaftigkeit im Glauben (oder dessen selbst blos innerem Bekenntnisse) sein, und diese ist an sich verdammlich.

Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben,* da sie vorher unter einem Sklavenjoche des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nöthig haben,

---

* Ich gestehe, dass ich mich in den Ausdruck, dessen sich auch wohl kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk, (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist,) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigenthümers sind zur Freiheit noch nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist, (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmässig bedienen zu können.) Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge Anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche, (welche machen zu dürfen, man frei sein muss.) Ich habe nichts dawider, dass die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genöthigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatze machen, dass denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht tauge, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?

so ist es doch bei denen, die noch keinen Versuch dieser Art haben machen können oder wollen, gerade umgekehrt; denn dieser ihr Grundsatz ist: es ist rathsam, lieber zu viel, als zu wenig zu glauben. Denn was man mehr thut, als man schuldig ist, schade wenigstens nichts, könne aber doch vielleicht wohl gar helfen. — Auf diesen Wahn, der die Unredlichkeit in Religionsbekenntnissen zum Grundsatze macht, (wozu man sich desto leichter entschliesst, weil die Religion jeden Fehler, foglich auch den der Unredlichkeit wieder gut macht,) gründet sich die sogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen *(argumentum a tuto)*: ist das wahr, was ich von Gott bekenne, so habe ich's getroffen; ist es nicht wahr, übrigens auch nichts an sich Unerlaubtes, so habe ich es blos überflüssig geglaubt, was zwar nicht nöthig war, mir aber nur etwa eine Beschwerde, die doch kein Verbrechen ist, aufgeladen. Die Gefahr aus der Unredlichkeit seines Vorgebens, die Verletzung des Gewissens, etwas selbst vor Gott für gewiss auszugeben, wovon er sich doch bewusst ist, dass es nicht von der Beschaffenheit sei, es mit unbedingtem Zutrauen zu betheuern, dieses alles hält der Heuchler für nichts. — Die ächte mit der Religion allein vereinbarte Sicherheitsmaxime ist gerade die umgekehrte: was, als Mittel oder als Bedingung der Seligkeit, mir nicht durch meine eigene Vernunft, sondern nur durch Offenbarung bekannt und vermittelst eines Geschichtsglaubens allein in meine Bekenntnisse aufgenommen werden kann, übrigens aber den reinen moralischen Grundsätzen nicht widerspricht, kann ich zwar nicht für gewiss glauben und betheuern, aber auch eben so wenig als gewiss falsch abweisen. Gleichwohl, ohne etwas hierüber zu bestimmen, rechne ich darauf, dass, was darin Heilbringendes enthalten sein mag, mir, sofern ich mich nicht etwa durch den Mangel der moralischen Gesinnung in einem guten Lebenswandel dessen unwürdig mache, zu gut kommen werde. In dieser Maxime ist wahrhafte moralische Sicherheit, nämlich vor dem Gewissen, (und mehr kann von einem Menschen nicht verlangt werden;) dagegen ist die höchste Gefahr und Unsicherheit bei dem vermeinten Klugheitsmittel, die nachtheiligen Folgen, die mir aus dem Nichtbekennen entspringen dürften, listiger Weise zu umgehen und dadurch, dass man es mit beiden Parteien hält, es mit beiden zu verderben. —

Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte:

getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern? so müsste ich von der menschlichen, (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, dass auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müsste.* Wenn das aber so ist, wie reimt es sich mit der Gewissenhaftigkeit zusammen, gleichwohl auf eine solche Glaubenserklärung, die keine Einschränkung zulässt, zu dringen, und die Vermessenheit solcher Betheurungen sogar selbst für Pflicht und gottesdienstlich auszugeben, dadurch aber die Freiheit der Menschen, die zu allem, was moralisch ist, (dergleichen die Annahme einer Religion,) durchaus erfordert wird, gänzlich zu Boden zu schlagen und nicht einmal dem guten Willen Platz einzuräumen, der da sagt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!"**

---

*[1] Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müsste doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn es Jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist Jemand einmal (als Pilgrim) in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal da gewesen, so ziehe aus derselben Strasse, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt, oder gar das Land, wo er sich aufhält.

**[1] O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich, (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion,) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, dass Offenherzigkeit, (die ganze Wahrheit, die man weiss, zu sagen,) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit, (dass alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei,) muss man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. — Aber jene verlangte Gemüthseigenschaft ist eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend, (die erworben werden muss,) fordert, die aber früher, als jede andere bewacht und cultivirt werden muss, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion, oder besser, der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die Treue des

[1] Beide Anmerkungen sind Zusatz der 2. Ausg.

Allgemeine Anmerkung.

Was Gutes der Mensch nach Freiheitsgesetzen für sich selbst thun kann, in Vergleichung mit dem Vermögen, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich ist, kann man Natur, zum Unterschied von der Gnade nennen. Nicht als ob wir durch den ersteren Ausdruck eine physische, von der Freiheit unterschiedene Beschaffenheit verständen, sondern blos, weil wir für dieses Vermögen wenigstens die Gesetze (der Tugend) erkennen, und die Vernunft also davon, als einem Analogon der Natur, einen für sie sichtbaren und fasslichen Leitfaden hat; dagegen, ob, wenn und was, oder wie viel die Gnade in uns wirken werde, uns gänzlich verborgen bleibt, und die Vernunft hierüber, sowie beim Uebernatürlichen überhaupt, (dazu die Moralität als Heiligkeit gehört,) von aller Kenntniss der Gesetze, wornach es geschehen mag, verlassen ist.

Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transscendent und eine blose Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. — Aber selbst als Idee in blos praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müsste. Allein die Unmöglichkeit davon, (dass Beides neben einander stattfinde,) lässt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Uebernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Uebernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte.

Da wir aber von der Freiheit doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll, (die moralischen,) kennen, von einem übernatürlichen Beistande aber, ob eine gewisse in uns wahrgenommene

---

Bekenntnisses zu sehen, (worüber nie eine Prüfung angestellt wird,) schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig betheuert, nicht einmal versteht, und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern.

moralische Stärke wirklich daher rühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen sie zu erwarten sei, nicht das Mindeste erkennen können, so werden wir ausser der allgemeinen Voraussetzung, dass, was die Natur in uns nicht vermag, die Gnade bewirken werde, wenn wir jene (d. i. unsere eigenen Kräfte) nur nach Möglichkeit benutzt haben, von dieser Idee weiter gar keinen Gebrauch machen können; weder wie wir (noch ausser der stetigen Bestrebung zum guten Lebenswandel) ihre Mitwirkung auf uns ziehen, noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns ihrer zu gewärtigen haben. — Diese Idee ist gänzlich überschwenglich, und es ist überdem heilsam, sich von ihr, als einem Heiligthum, in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Musse zu erwarten.

Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken, und da gibt's, um des himmlischen Beistandes würdig zu werden, nichts Anderes (und kann auch kein Anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine *sittliche* Beschaffenheit nach aller Möglichkeit zu bessern und sich dadurch der Vollendung ihrer Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen, die nicht in seiner Gewalt ist, empfänglich zu machen, weil jener göttliche Beistand, den er erwartet, selbst eigentlich doch nur seine Sittlichkeit zur Absicht hat. Dass aber der unlautere Mensch ihn da nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen, (die er freilich in seiner Gewalt hat, die aber auch für sich keinen bessern Menschen machen können und nun doch übernatürlicher Weise dieses bewirken sollen,) war wohl schon *a priori* zu erwarten, und so findet es sich auch in der That. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, ob er zwar (nach dem, was eben gesagt worden,) in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist.

Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige, als zu seinem Reich gehörige Unterthanen, nicht minder aber auch (unter Freiheitsgesetzen) als Bürger desselben zu leisten haben, ist zwar, sowie dieses selbst, unsichtbar, d. i. ein Dienst der Herzen (im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung, der Beobachtung aller

wahren Pflichten als göttlicher Gebote, nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen. Allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch dieses zum Behuf des Praktischen begleitet, und obzwar es intellectuell ist, gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich gemacht zu werden; welches, obzwar ein nicht wohl entbehrliches, doch zugleich der Gefahr der Missdeutung gar sehr unterworfenes Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen, durch einen uns überschleichenden Wahn doch leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten und auch gemeiniglich so benannt wird.

Dieser angebliche Dienst Gottes auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nämlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten, die mit jenen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, correspondirend beigeordnet worden sind; weil sie jenen zum Schema zu dienen und so unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten, von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden sind. Sie gründen sich insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. 1) Es in uns selbst fest zu gründen, und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüth zu erwecken, (das Privatgebet.) 2) Die äussere Ausbreitung desselben, durch öffentliche Zusammenkunft an dazu geweihten Tagen, um daselbst religiöse Lehren und Wünsche (und hiemit dergleichen Gesinnungen) laut werden zu lassen und sie so durchgängig mitzutheilen, (das Kirchengehen.) 3) Die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft, durch Aufnahme der neueintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren, (in der christlichen Religion die Taufe.) 4) Die Erhaltung dieser Gemeinschaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper, und zwar nach dem Princip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Antheils an den Früchten des Moralischguten fortdauernd macht, (die Communion.)

Alles Beginnen in Religionssachen, wenn man es nicht blos moralisch nimmt, und doch für ein an sich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unsere Wünsche befriedigendes Mittel ergreift, ist ein Fetischglaube, welcher eine Ueberredung ist, dass, was weder nach Natur-, noch nach moralischen Vernunftgesetzen irgend etwas

wirken kann, doch dadurch allein schon das Gewünschte wirken werde, und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet. Sonst, wo die Ueberzeugung, dass alles hier auf das Sittlichgute, welches nur aus dem Thun entspringen kann, ankomme, schon durchgedrungen ist, sucht sich der sinnliche Mensch doch noch einen Schleichweg, jene beschwerliche Bedingung zu umgehen, nämlich dass, wenn er nur die Weise (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That selbst annehmen würde; welches denn freilich eine überschwengliche Gnade desselben genannt werden müsste, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen selbst wäre. Und so hat sich der Mensch in allen öffentlichen Glaubensarten gewisse Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob sie gleich sich nicht in allen, sowie in der christlichen, auf praktische Vernunftbegriffe und ihnen gemässe Gesinnungen beziehen; (als z. B. in der Muhammedanischen von den fünf grossen Geboten, das Waschen, das Beten, das Fasten, das Almosengeben, die Wallfahrt nach Mekka; wovon das Almosengeben allein ausgenommen zu werden verdienen würde, wenn es aus wahrer tugendhafter und zugleich religiöser Gesinnung für Menschenpflicht geschähe, und so auch wohl wirklich für ein Gnadenmittel gehalten zu werden verdienen würde; da es hingegen, weil es nach diesem Glauben gar wohl mit der Erpressung dessen, was man in der Person der Armen Gott zum Opfer darbietet, von Andern, zusammen bestehen kann, nicht ausgenommen zu werden verdient.)

Es kann nämlich dreierlei Art von Wahnglauben der uns möglichen Ueberschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Uebernatürlichen, (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist,) geben. Erstlich der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können; (der Glaube an Wunder.) Zweitens der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen; (der Glaube an Geheimnisse.) Drittens der Wahn, durch den Gebrauch bloser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nämlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit hervorbringen zu können; (der Glaube an Gnadenmittel.) — Von den zwei ersten erkünstelten Glaubensarten haben wir in den allgemeinen Anmerkungen zu den beiden nächstvorhergehenden Stücken

dieser Schrift gehandelt. Es ist uns also jetzt noch übrig von den Gnadenmitteln zu handeln, (die von Gnadenwirkungen,* d. i. übernatürlichen moralischen Einflüssen, noch unterschieden sind, bei denen wir uns blos leidend verhalten, deren vermeinte Erfahrung aber ein schwärmerischer Wahn ist, der blos zum Gefühl gehört).

1. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein blos erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der „ohne Unterlass" in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber, (es sei auch nur innerlich,) in Worte und Formeln einzukleiden,** kann höchstens nur den Werth

*[1] S. Allgemeine Anmerkung zum ersten Stück.

** In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebets, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zu Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesem aber, da er sich durch Worte, mithin äusserlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinn kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmasst, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiss betheuern zu können; in der zweiten Form als Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtig an, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, dass, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könne; mithin kann in dem letztern (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen angetroffen werden, wie im ersteren (dem blosen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein Jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein Anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Gebehrdung überraschte. Man wird, ohne dass ich es sage, von selbst erwarten, dass jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, gerathen werde. Warum das aber? Dass ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vor der Hand in den Verdacht, dass er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurtheilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Gebehrdung betrifft, die

[1] Zusatz der 2. Ausg.

eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbstu bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohl-

---

der nur haben kann, welcher Jemand ausser sich vor Augen hat, was doch in dem angenommenen Beispiele der Fall nicht ist. — Der Lehrer des Evangeliums hat aber den Geist des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche dieses und hiemit auch sich selbst (als Buchstaben) zugleich entbehrlich macht. In ihr findet man nichts, als den Vorsatz zum guten Lebenswandel, der, mit dem Bewusstsein unserer Gebrechlichkeit verbunden, einen beständigen Wunsch enthält, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein; also keine eigentliche Bitte um etwas, was uns Gott nach seiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, sondern einen Wunsch, der, wenn er ernstlich (thätig) ist, seinen Gegenstand, (ein Gott wohlgefälliger Mensch zu werden,) selbst hervorbringt. Selbst der Wunsch des Erhaltungsmittels unserer Existenz (des Brods) für einen Tag, da es ausdrücklich nicht auf die Fortdauer derselben gerichtet ist, sondern die Wirkung eines blos thierischen gefühlten Bedürfnisses ist, ist mehr ein Bekenntniss dessen, was die Natur in uns will, als eine besondere überlegte Bitte dessen, was der Mensch will; dergleichen die um das Brod auf den andern Tag sein würde; welche hier deutlich genug ausgeschlossen wird. — Ein Gebet dieser Art, das in moralischer, (nur durch die Idee von Gott belebter) Gesinnung geschieht, weil es als der moralische Geist des Gebets seinen Gegenstand (Gott wohlgefällig zu sein) selbst hervorbringt, kann allein im Glauben geschehen; welches Letztere so-viel heisst, als sich der Erhörlichkeit derselben versichert zu halten; von dieser Art aber kann nichts, als die Moralität in uns sein. Denn wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge, so kann Niemand sich von der Erhörlichkeit desselben versichert halten, d. i. dass es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden sei, sie ihm zu gewähren; es kann vielleicht mit derselben besser zusammenstimmen, ihn an diesem Mangel heute sterben zu lassen. Auch ist es ein ungereimter und zugleich vermessener Wahn, durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheil für uns) abgebracht werden könne. Also können wir kein Gebet, was einen nicht moralischen Gegenstand hat, mit Gewissheit für erhörlich halten, d. i. um so etwas nicht im Glauben beten. Ja sogar: ob der Gegenstand gleich moralisch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluss möglich wäre, (oder wir wenigstens ihn blos daher erwarteten, weil wir uns nicht selbst darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menschen, die Wiedergeburt genannt;) so ist es doch so gar sehr ungewiss, ob Gott es seiner Weisheit gemäss finden werde, unseren (selbstverschuldeten) Mangel übernatürlicher Weise zu ergänzen, dass man eher Ursache hat, das Gegentheil zu erwarten. Der Mensch kann also selbst hierum nicht im Glauben beten. — Hieraus lässt sich erklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, (der immer zugleich mit einem inneren Gebet verbunden sein würde,) für eine Bewandniss haben könne. Da Gott dem Menschen keine Kraft verleihen kann, übernatürlich zu wirken, (weil das ein Widerspruch ist,) da der Mensch seinerseits nach den Begriffen, die er sich von guten in der Welt möglichen Zwecken macht, was hierüber die göttliche Weisheit urtheilt, nicht bestimmen, und also vermittelst des in

gefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht sein; weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht Jedermann dieses Mittel, (in und eigentlich mit sich selbst, vorgeblich aber desto verständlicher mit Gott zu reden,) nöthig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muss, dass dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eigenen Behuf endlich wegfallen könne. Denn dieser schwächt vielmehr, wie alles, was indirect auf einen gewissen Zweck gerichtet ist, die Wirkung der moralischen Idee, (die subjectiv betrachtet Andacht heisst.) So hat

---

und von ihm selbst erzeugten Wunsches die göttliche Macht zu seinen Absichten nicht brauchen kann; so lässt sich eine Wundergabe, eine solche nämlich, da es am Menschen selbst liegt, ob er sie hat oder nicht hat, („wenn ihr Glauben hättet, wie ein Senfkorn u. s. w.") nach dem Buchstaben genommen, gar nicht denken. Ein solcher Glaube ist also, wenn er überall etwas bedeuten soll, eine blose Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moralischen Beschaffenheit des Menschen, wenn er sie in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit, (die er doch nie erreicht,) besässe, über alle andere Bewegursachen, die Gott in seiner höchsten Weisheit haben mag, mithin ein Grund, vertrauen zu können, dass, wenn wir das ganz wären oder einmal würden, was wir sein sollen und (in der beständigen Annäherung) sein könnten, die Natur unseren Wünschen, die aber selbst alsdenn nie unweise sein würden, gehorchen müsse.

Was aber die Erbauung betrifft, die durchs Kirchengehen beabsichtigt wird, so ist das öffentliche Gebet darin zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethische Feierlichkeit, es sei durch vereinigte Anstimmung des Glaubens-Hymnus, oder auch durch die förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichtete, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassende Anrede, welche, da sie diese als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen Aller zu einerlei Zwecke (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen kann, (anstatt dass die Privatgebete, da sie ohne diese erhabene Idee abgelegt werden, durch Gewohnheit den Einfluss aufs Gemüth nach und nach ganz verlieren,) sondern auch mehr Vernunftgrund für sich hat, als die erstere, den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in förmliche Anrede zu kleiden, ohne doch hiebei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens, oder eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur, als eines Gnadenmittels, zu denken. Denn es ist hier eine besondere Absicht, nämlich durch eine äussere, die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des Reichs Gottes vorstellende Feierlichkeit, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen, welches nicht schicklicher geschehen kann, als dadurch, dass man das Oberhaupt desselben, gleich als ob es an diesem Orte besonders gegenwärtig wäre, anredet.

die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Grossen, so wie sie zwar schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neueren Zeiten aber zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, eine solche Kraft, das Gemüth nicht allein in diejenige dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende Stimmung, die man Anbetung nennt, zu versetzen, sondern es ist auch, in Rücksicht auf seine moralische Bestimmung, darin eine seelenerhebende Kraft, dass dagegen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David, (der von allen jenen Wundern wenig wusste,) wären, wie leerer Schall verschwinden müssen, weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. — Da überdem Menschen alles, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, bei der Stimmung ihres Gemüths zur Religion, gern in Hofdienst verwandeln, wo die Demüthigung und Lobpreisungen gemeiniglich desto weniger moralisch empfunden werden, je mehr sie wortreich sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern, die des Buchstabens noch bedürfen, angestellten Gebetsübung sorgfältig einzuschärfen, dass die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen,) hier nicht an sich etwas gelte, sondern es nur um die Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu thun sei, wozu jene Rede nur ein Mittel für die Einbildungskraft ist; weil sonst alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr bringen, nichts, als erheuchelte Gottesverehrung statt eines praktischen Dienstes desselben, der nicht in blosen Gefühlen besteht, zu bewirken.

2. Das Kirchengehen, als feierlicher äusserer Gottesdienst überhaupt in einer Kirche gedacht, ist in Betracht, dass es eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen ist, nicht allein ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung* anzupreisendes Mittel,

* Wenn man eine diesem Ausdrucke angemessene Bedeutung sucht, so ist sie wohl nicht anders anzugeben, als dass darunter die moralische Folge aus der Andacht auf das Subject verstanden werde. Diese besteht nun nicht in der Rührung, (als welche schon im Begriffe der Andacht liegt,) obzwar die meisten vermeintlich Andächtigen, (die darum auch Andächtler heissen,) sie gänzlich darin setzen; mithin muss das Wort Erbauung die Folge aus der Andacht auf die wirkliche Besserung des Menschen bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als dass man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandenen Begriffen

sondern auch ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; vorausgesetzt, dass diese Kirche nicht Förmlichkeiten enthalte, die auf Idololatrie führen und so das Gewissen belästigen können, z. B. gewisse Anbetungen Gottes in der Persönlichkeit seiner unendlichen Güte unter dem Namen eines Menschen, da die sinnliche Darstellung desselben dem Vernunftverbote: „du sollst dir kein Bildniss machen u. s. w." zuwider ist. Aber es an sich als Gnadenmittel brauchen zu wollen, gleich als ob dadurch Gott unmittelbar gedient und mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit (einer blosen sinnlichen Vorstellung der Allgemeinheit der Religion) Gott besondere Gnaden verbunden habe, ist ein Wahn, der zwar mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen und der äussern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, zur Qualität desselben aber, als Bürger im Reiche Gottes, nicht allein nichts beiträgt, sondern diese vielmehr verfälscht, und den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen durch einen betrüglichen Anstrich zu verdecken dient.

3. Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe) ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, grosse Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in

---

tief ins Herz legt, darauf Gesinnungen, der verschiedenen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigungen verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen, als einen Tempel Gottes erbaut. Man sieht leicht, dass dieser Bau nur langsam fortrücken könne: aber es muss wenigstens doch zu sehen sein, dass etwas verrichtet worden. So aber glauben sich Menschen (durch Anhören oder Lesen und Singen) recht sehr erbaut, indessen dass schlechterdings nichts gebaut, ja nicht einmal Hand ans Werk gelegt worden; vermuthlich weil sie hoffen, dass jenes moralische Gebäude, wie die Mauern von Theben, durch die Musik der Seufzer und sehnsüchtiger Wünsche von selbst emporsteigen werde.

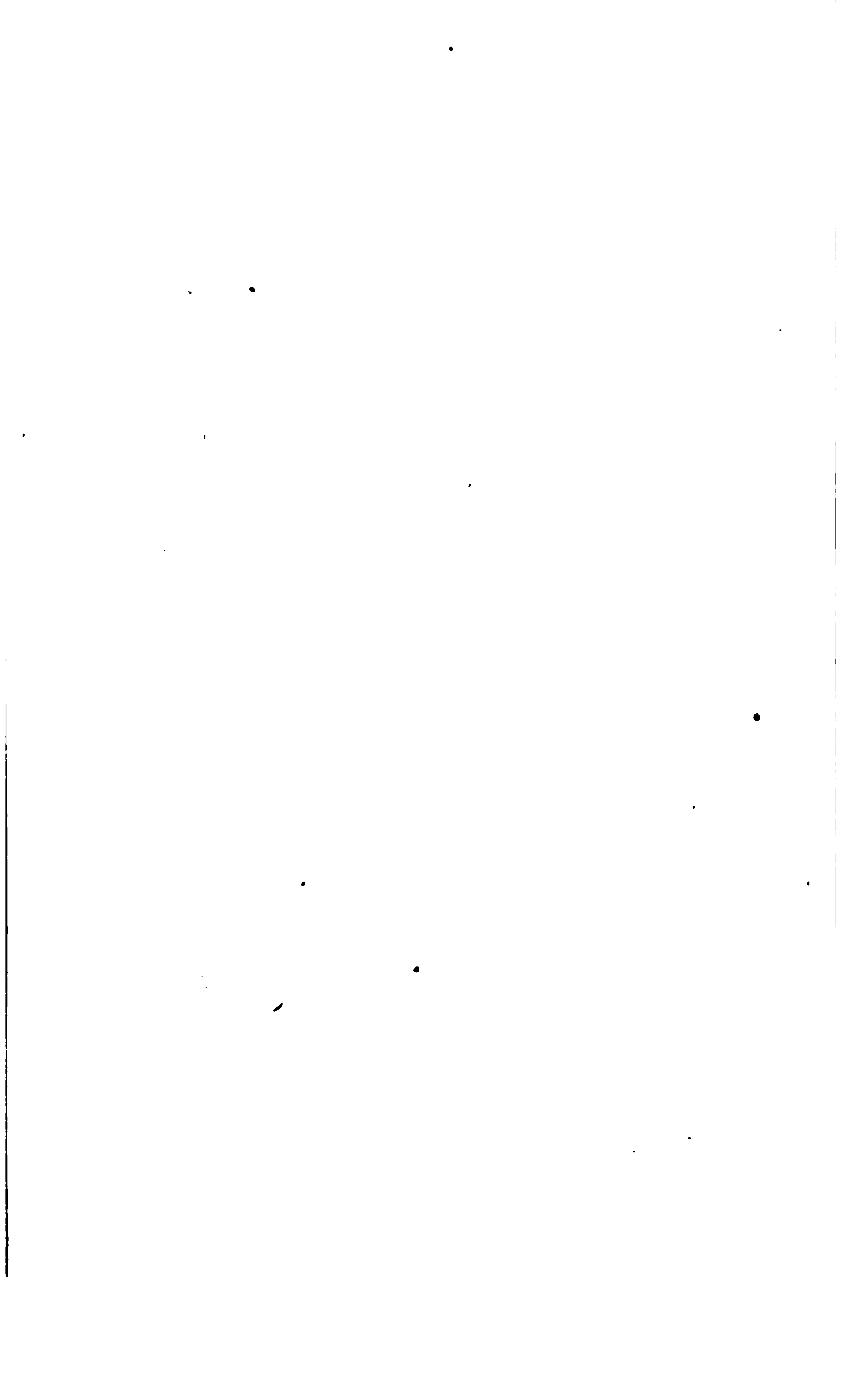
so übergrossem Ansehen es auch in der ersten griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr, als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte.

4. Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion), welche, allenfalls auch nach dem Beispiele des Stifters einer solchen Kirche, (zugleich auch zu seinem Gedächtnisse,) durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel geschehen kann, enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornehmlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweiterndes in sich, und ist ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben. Dass aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit besondere Gnaden verbunden habe, zu rühmen, und den Satz, dass sie, die doch blos eine kirchliche Handlung ist, doch noch dazu ein Gnadenmittel sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen, ist ein Wahn der Religion, der nicht anders, als dem Geiste derselben gerade entgegen wirken kann. — Pfaffenthum also würde überhaupt die usurpirte Herrschaft der Geistlichkeit über die Gemüther sein, dadurch, dass sie, im ausschliesslichen Besitz der Gnadenmittel zu sein, sich das Ansehen gäbe.

Alle dergleichen erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäss zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu sein, (man hört da immer von Pflichten sprechen;) er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstossen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dass er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen

Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und sowie auch an den besten Oberen von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünktliche Gerechtigkeit nicht, (wie es sein sollte,) jede abgesondert und für sich zum moralischen Effect der Handlungen des Unterthans hinwirken, sondern sich in der Denkungsart des menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der einen dieser Eigenschaften, der gebrechlichen Weisheit des menschlichen Willens, beizukommen suchen darf, um die beiden anderen zur Nachgiebigkeit zu bestimmen; so hofft er dieses auch dadurch bei Gott auszurichten, indem er sich blos an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher analogisch jene gedacht werden soll, jede besonders kenntlich zu machen.) Zu diesem Ende befleissigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Uebertretung derselben dienen mögen, ruft er: „Herr! Herr!“ um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun“, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; gibt sogar den Glauben, dass sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion, (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus, und überlässt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleissigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden, allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht. — Wenn der Wahn dieses vermeinten Himmelsgünstlings bis zur schwärmerischen Einbildung gefühlter besonderer Gnadenwirkungen in ihm steigt (bis sogar zur Anmassung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott), so ekelt ihm gar endlich die Tugend an und wird ihm ein Gegenstand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ist, wenn öffentlich geklagt wird, dass Religion noch immer so wenig zur Besserung der Menschen beiträgt, und das innere Licht („unter dem Scheffel“) dieser

Begnadigten nicht auch äusserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar, (wie man nach diesem ihrem Vorgeben wohl fordern könnte), vorzüglich vor anderen natürlich-ehrlichen Menschen, welche die Religion nicht zur Ersetzung, sondern zur Beförderung der Tugendgesinnung, die in einem guten Lebenswandel thätig erscheint, kurz und gut in sich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diese äusseren Beweisthümer äusserer Erfahrung selbst zum Probierstein an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man sie und ein Jeder sich selbst erkennen kann. Noch aber hat man nicht gesehen, dass jene, ihrer Meinung nach, ausserordentlich Begünstigten (Auserwählten) es dem natürlichen ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Geschäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindesten zuvorthäten, dass sie vielmehr, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diesem kaum aushalten dürften; zum Beweise, dass es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.



V.

Ueber den Gemeinspruch:

Das mag in der Theorie richtig sein,

taugt aber nicht für die Praxis.

1793.

Man nennt einen Inbegriff selbst von praktischen Regeln alsdann Theorie, wenn diese Regeln, als Principien, in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluss haben. Umgekehrt, heisst nicht jede Handthierung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zweckes Praxis, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird.

Dass zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Ueberganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen; denn zu dem Verstandesbegriffe, welcher die Regel enthält, muss ein Actus der Urtheilskraft hinzukommen, wodurch der Praktiker unterscheidet, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht; und da für die Urtheilskraft nicht immer wiederum Regeln gegeben werden können, wornach sie sich in der Subsumtion zu richten habe, (weil das ins Unendliche gehen würde,) so kann es Theoretiker geben, die in ihrem Leben nie praktisch werden können, weil es ihnen an Urtheilskraft fehlt: z. B. Aerzte oder Rechtsgelehrte, die ihre Schule gut gemacht haben, die aber, wenn sie ein Consilium zu geben haben, nicht wissen, wie sie sich benehmen sollen. — Wo aber diese Naturgabe auch angetroffen wird, da kann es doch noch einen Mangel an Prämissen geben; d. i. die Theorie kann unvollständig, und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen, von denen der aus seiner Schule kommende Arzt, Landwirth, oder Cameralist sich neue Regeln abstrahiren und seine Theorie vollständig machen kann und soll. Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, dass nicht genug Theorie da war, welche der Mann von der Erfahrung hätte lernen sollen; und welche wahre Theorie ist, wenn er sie gleich nicht von sich zu geben

und, als Lehrer, in allgemeinen Sätzen systematisch vorzutragen im Stande ist, folglich auf den Namen eines theoretischen Arztes, Landwirths und dergleichen keinen Anspruch machen kann. — Es kann also Niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben, und doch die Theorie verachten, ohne sich blos zu geben, dass er in seinem Fache ein Ignorant sei; indem er glaubt, durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen, ohne sich gewisse Principien, (die eigentlich das ausmachen, was man Theorie nennt,) zu sammeln und ohne sich ein Ganzes, (welches, wenn dabei methodisch verfahren wird, System heisst,) über sein Geschäft gedacht zu haben, weiter kommen zu können, als ihn die Theorie zu bringen vermag.

Indess ist doch noch eher zu dulden, dass ein Unwissender die Theorie bei seiner vermeintlichen Praxis für unnöthig und entbehrlich ausgebe, als dass ein Klügling sie und ihren Werth für die Schule, (um etwa nur den Kopf zu üben,) einräumt, dabei aber zugleich behauptet: dass es in der Praxis ganz anders laute; dass, wenn man aus der Schule sich in die Welt begibt, man inne werde, leeren Idealen und philosophischen Träumen nachgegangen zu sein; mit einem Wort, dass, was in der Theorie sich gut hören lässt, für die Praxis von keiner Gültigkeit sei. (Man drückt dieses oft auch so aus: dieser oder jener Satz gilt zwar *in thesi*, aber nicht *in hypothesi.)* Nun würde man den empirischen Maschinisten, welcher über die allgemeine Mechanik, oder den Artilleristen, welcher über die mathematische Lehre vom Bombenwurf so absprechen wollte, dass die Theorie davon zwar fein ausgedacht, in der Praxis aber gar nicht gültig sei, weil bei der Ausübung die Erfahrung ganz andere Resultate gebe, als die Theorie, nur belachen; (denn wenn zu der ersten noch die Theorie der Reibung, zur zweiten die des Widerstandes der Luft, mithin überhaupt nur noch mehr Theorie hinzukäme, so würden sie mit der Erfahrung ganz wohl zusammenstimmen.) Allein es hat doch eine ganz andere Bewandniss mit einer Theorie, welche Gegenstände der Anschauung betrifft, als mit derjenigen, in welcher diese nur durch Begriffe vorgestellt werden, (mit Objecten der Mathematik und Objecten der Philosophie;) welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von Seiten der Vernunft) gedacht, aber vielleicht gar nicht gegeben werden können, sondern wohl blose leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachtheiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jener Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben.

Allein in einer Theorie, welche auf dem Pflichtbegriff gegründet ist, fällt die Besorgniss wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese auch nicht in der Erfahrung, (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden,) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede. Denn von ihr wird, zum Skandal der Philosophie, nicht selten vorgeschützt, dass, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei; und zwar in einem vornehmen wegwerfenden Ton, voll Anmassung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformiren zu wollen, und in einem Weisheitsdünkel, mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer sehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zu Theil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.

Diese, in unseren spruchreichen und thatleeren Zeiten sehr gemein gewordene Maxime richtet nun, wenn sie etwas Moralisches (Tugend- oder Rechtspflicht) betrifft, den grössten Schaden an. Denn hier ist es um den Kanon der Vernunft (im Praktischen) zu thun, wo der Werth der Praxis gänzlich auf ihrer Angemessenheit zu der ihr untergelegten Theorie beruht, und alles verloren ist, wenn die empirischen, und daher zufälligen Bedingungen der Ausführung des Gesetzes zu Bedingungen des Gesetzes selbst gemacht, und so eine Praxis, welche auf einen nach bisheriger Erfahrung wahrscheinlichen Ausgang berechnet ist, die für sich selbst bestehende Theorie zu meistern berechtigt wird.

Die Eintheilung dieser Abhandlung mache ich nach den drei verschiedenen Standpunkten, aus welchen der über Theorien und Systeme so keck absprechende Ehrenmann seinen Gegenstand zu beurtheilen pflegt; mithin in dreifacher Qualität: 1) als Privat- aber doch Geschäftsmann, 2) als Staatsmann, 3) als Weltmann (oder Weltbürger überhaupt). Diese drei Personen sind nun darin einig, dem Schulmann zu Leibe zu gehen, der für sie Alle und zu ihrem Besten Theorie bearbeitet; um, da sie es besser zu verstehen wähnen, ihn in seine Schule zu weisen, *(illa se jactet in aula!)* als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.

Wir werden also das Verhältniss der Theorie zur Praxis in drei Nummern: erstlich, in der Moral überhaupt (in Absicht auf das Wohl jedes Menschen), zweitens in der Politik (in Beziehung auf

das Wohl der **Staaten**), **drittens** in **kosmopolitischer** Betrachtung (in Absicht auf das Wohl der **Menschengattung** im Ganzen, und zwar sofern sie im Fortschreiten zu demselben in der Reihe der Zeugungen aller künftigen Zeiten begriffen ist,) vorstellig machen. — Die Betitelung der Nummern aber wird, aus Gründen, die sich aus der Abhandlung selbst ergeben, durch das Verhältniss der Theorie zur Praxis in der **Moral**, dem **Staatsrecht**, und dem **Völkerrecht** ausgedrückt werden.

I.

Von dem Verhältniss der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt.

(Zur Beantwortung einiger Einwürfe des Herrn Prof. GARVE.*)

Ehe ich zu dem eigentlichen Streitpunkte über das, was im Gebrauche eines und desselben Begriffs blos für die Theorie, oder für die Praxis gültig sein mag, komme, muss ich meine Theorie, so wie ich sie anderwärts vorgestellt habe, mit der Vorstellung zusammenhalten, welche Herr GARVE davon gibt, um vorher zu sehen, ob wir uns einander auch verstehen.

A. Ich hatte die Moral, vorläufig, als zur Einleitung, für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen.** Hiebei hatte ich nicht verab-

---

* Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur, von CH. GARVE. Erster Theil, S. 111—116. Ich nenne die Bestreitung meiner Sätze Einwürfe dieses würdigen Mannes gegen das, worüber er sich mit mir, (wie ich hoffe,) einzuverstehen wünscht; nicht Angriffe, die als absprechende Behauptungen zur Vertheidigung reizen sollten; wozu weder hier der Ort, noch bei mir die Neigung ist.

** Die Würdigkeit glücklich zu sein ist diejenige, auf dem selbsteigenen Willen des Subjects beruhende Qualität einer Person, in Gemässheit mit welcher eine allgemeine (der Natur sowohl, als dem freien Willen) gesetzgebende Vernunft zu allen Zwecken dieser Person zusammenstimmen würde. Sie ist also von der Geschicklichkeit, sich ein Glück zu erwerben, gänzlich unterschieden. Denn selbst dieser und des Talents, welches ihm die Natur dazu verliehen hat, ist er nicht werth, wenn er einen Willen hat, der mit dem, welcher allein sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung der

säumt anzumerken, dass dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren; er müsse sie durchaus nicht zur Bedingung der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, so viel ihm möglich ist, sich bewusst zu werden suchen, dass sich keine von jener hergeleitete Triebfeder in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische; welches dadurch bewirkt wird, dass man die Pflicht lieber mit Aufopferungen verbunden vorstellt, welche ihre Beobachtung (die Tugend) kostet, als mit den Vortheilen, die sie uns einbringt, um das Pflichtgebot in seinem ganzen, unbedingten Gehorsam fordernden, sich selbst genugsamen und keines anderen Einflusses bedürftigen Ansehen sich vorstellig zu machen.

a) Diesen meinen Satz drückt Herr Garve nun so aus: „ich hätte behauptet, dass die Beobachtung des moralischen Gesetzes, ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, der einzige Endzweck für den Menschen sei, dass sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse.“ (Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)

b) Ich hatte ferner bemerkt, dass dieser Begriff von Pflicht keinen besondern Zweck zum Grunde zu legen nöthig habe, vielmehr einen andern Zweck für den Willen des Menschen herbeiführe, nämlich: auf das höchste in der Welt mögliche Gut, (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemässe Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken; welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unserer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltbeherrscher und an ein künftiges Leben in praktischer Absicht abnöthigt. Nicht als ob unter der Voraussetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit,“ d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, sondern damit er nur an jenem

---

Vernunft schickt, nicht zusammenstimmt und darin nicht mit enthalten sein kann, (d. i. welcher der Moralität widerstreitet.)

Ideal der reinen Vernunft auch ein Object bekomme.* Denn an sich ist Pflicht nichts Anderes, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen Gesetzgebung, der Gegenstand desselben, oder der Zweck mag sein, welcher er wolle, (mithin auch die Glückseligkeit;) von welchem aber, und auch von jedem Zweck, den man haben mag, hiebei ganz abstrahirt wird. Bei der Frage vom Princip der Moral kann also die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch sie bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens (als episodisch) ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden; wie sich auch in der Folge

---

* Das Bedürfniss, ein höchstes auch durch unsere Mitwirkung mögliches Gut in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, ist nicht ein Bedürfniss aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äusseren Verhältnissen, in denen allein, diesen Triebfedern gemäss, ein Object, als Zweck an sich selbst (als moralischer Endzweck) hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille sein; obgleich man, wenn es blos auf gesetzliche Nöthigung der Handlungen ankömmt, von ihm abstrahiren muss, und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht. Aber nicht jeder Zweck ist moralisch, (z. B. nicht der der eigenen Glückseligkeit,) sondern dieser muss uneigennützig sein; und das Bedürfniss eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks, (eine Welt als das höchste, auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut,) ist ein Bedürfniss des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchste Gut) erweiternden uneigennützigen Willens. — Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: dass, wenn wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, dass ein solches Verhältniss, (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen,) existire. Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, obzwar subjectiv keines äusseren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, dass sie sich in sich selbst verschlösse, sondern, das höchste Gut ausser sich hervorzubringen, selbst durch das Bewusstsein ihrer Allgenugsamkeit bestimmt sei; welche Nothwendigkeit, (die beim Menschen Pflicht ist,) am höchsten Wesen von uns nicht anders, als moralisches Bedürfniss vorgestellt werden kann. Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten, durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sei. Eine Willensbestimmung aber, die sich selbst und ihre Absicht, zu einem solchen Ganzen zu gehören, auf diese Bedingung einschränkt, ist nicht eigennützig.

zeigt, dass, wo es auf den eigentlichen Standpunkt ankömmt, darauf gar nicht, sondern blos auf die allgemeine Moral Rücksicht genommen wird.

c) Herr GARVE bringt diese Sätze unter folgende Ausdrücke: „dass der Tugendhafte jenen Gesichtspunkt (der eigenen Glückseligkeit) nie aus den Augen verlieren könne, noch dürfe, — weil er sonst den Uebergang in die unsichtbare Welt, den zur Ueberzeugung vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit gänzlich verlöre; die doch nach dieser Theorie durchaus nothwendig ist, dem System Halt und Festigkeit zu geben;" und beschliesst damit, die Summe der mir zugeschriebenen Behauptung kurz und gut so zusammenzufassen: „der Tugendhafte strebt jenen Principien zu Folge unaufhörlich darnach, der Glückseligkeit würdig, aber, insofern er wahrhaftig tugendhaft ist, nie darnach, glücklich zu sein." (Das Wort insofern macht hier eine Zweideutigkeit, die vorher ausgeglichen werden muss. Es kann so viel bedeuten, als: in dem Actus, da er sich als Tugendhafter seiner Pflicht unterwirft; und da stimmt dieser Satz mit meiner Theorie vollkommen zusammen. Oder: wenn er überhaupt nur tugendhaft ist, und also selbst da, wo es nicht auf Pflicht ankommt und ihr nicht widerstritten wird, solle der Tugendhafte auf Glückseligkeit doch gar keine Rücksicht nehmen; und da widerspricht das meinen Behauptungen gänzlich.)

Diese Einwürfe sind also nichts, als Missverständnisse, (denn für Missdeutungen mag ich sie nicht halten;) deren Möglichkeit befremden müsste, wenn nicht der menschliche Hang, seinem einmal gewohnten Gedankengange auch in der Beurtheilung fremder Gedanken zu folgen und so jenen in diese hineinzutragen, ein solches Phänomen hinreichend erklärte.

Auf diese polemische Behandlung des obigen moralischen Princips folgt nun eine dogmatische Behauptung des Gegentheils. Herr GARVE schliesst nämlich analytisch so: „In der Ordnung der Begriffe muss das Wahrnehmen und Unterscheiden der Zustände, wodurch einem vor dem andern der Vorzug gegeben wird, vor der Wahl eines unter denselben, und also vor der Vorausbestimmung eines gewissen Zwecks vorhergehen. Ein Zustand aber, den ein mit Bewusstsein seiner selbst und seines Zustandes begabtes Wesen dann, wenn dieser Zustand gegenwärtig ist und von ihm wahrgenommen wird, anderen Arten zu sein vorzieht, ist ein guter Zustand; und eine Reihe solcher guten Zustände ist der allgemeinste Begriff, den das Wort Glückseligkeit

ausdrückt." — Ferner: „Ein Gesetz setzt Motive, Motive aber setzen einen vorher wahrgenommenen Unterschied eines schlechteren Zustandes von einem besseren voraus. Dieser wahrgenommene Unterschied ist das Element des Begriffs der Glückseligkeit u. s. w." Ferner: „Aus der Glückseligkeit, im allgemeinsten Sinne des Worts, entspringen die Motive zu jedem Bestreben; also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes. Ich muss erst überhaupt wissen, dass etwas gut ist, ehe ich fragen kann, ob die Erfüllung der moralischen Pflichten unter die Rubrik des Guten gehöre; der Mensch muss eine Triebfeder haben, die ihn in Bewegung setzt, ehe man ihm ein Ziel vorstecken kann,* wohin diese Bewegung gerichtet werden soll."

Dieses Argument ist nichts weiter, als ein Spiel mit der Zweideutigkeit des Worts das Gute; da dieses entweder, als an sich und unbedingt gut, im Gegensatz mit dem an sich Bösen, oder, als immer nur bedingter Weise gut, mit dem schlechteren oder besseren Guten verglichen wird, da der Zustand der Wahl des letzteren nur ein comparativ-besserer Zustand, an sich selbst aber doch böse sein kann. — Die Maxime einer unbedingten, auf gar keine zum Grunde gelegten Zwecke Rücksicht nehmenden Beobachtung eines kategorisch gebietenden Gesetzes der freien Willkühr (d. i. der Pflicht) ist von der Maxime, dem, als Motiv zu einer gewissen Handlungsweise, uns von der Natur selbst untergelegten Zweck, (der im Allgemeinen Glückseligkeit heisst,) nachzugehen, wesentlich, d. i. der Art nach unterschieden. Denn die erste ist an sich selbst gut, die zweite keinesweges; sie kann, im Fall der Collision mit der Pflicht, sehr böse sein. Hingegen, wenn ein gewisser Zweck zum Grunde gelegt wird, mithin kein Gesetz unbedingt, (sondern nur unter der Bedingung dieses Zwecks) gebietet, so können zwei entgegengesetzte Handlungen beide bedingter Weise gut sein, nur eine besser, als die andere, (welche letztere daher comparativ-böse heissen;) denn sie sind nicht der Art, sondern blos dem Grade nach von einander unterschieden. Und so ist es mit allen Handlungen beschaffen,

* Das ist ja gerade dasjenige, worauf ich dringe. Die Triebfeder, welche der Mensch vorher haben kann, ehe ihm ein Ziel (Zweck) vorgesteckt wird, kann doch offenbar nichts Anderes sein, als das Gesetz selbst, durch die Achtung, die es (unbestimmt, welche Zwecke man haben und durch dessen Befolgung erreichen mag,) einflösst. Denn das Gesetz in Ansehung des Formalen der Willkühr ist ja das einzige, was übrig bleibt, wann ich die Materie der Willkühr, (das Ziel, wie sie Herr Garve nennt,) aus dem Spiel gelassen habe.

deren Motiv nicht das unbedingte Vernunftgesetz (Pflicht), sondern ein von uns willkührlich zum Grunde gelegter Zweck ist; denn dieser gehört zur Summe aller Zwecke, deren Erreichung Glückseligkeit genannt wird; und eine Handlung kann mehr, die andere weniger zu meiner Glückseligkeit beitragen, mithin besser oder schlechter sein, als die andere. — Das Vorziehen aber eines Zustandes der Willensbestimmung vor dem andern ist blos ein Actus der Freiheit, (*res merae facultatis*, wie die Juristen sagen;) bei welchem, ob diese (Willensbestimmung) an sich gut oder böse ist, gar nicht in Betrachtung gezogen wird, mithin in Ansehung beider gleichgeltend.

Ein Zustand, in Verknüpfung mit einem gewissen gegebenen Zwecke zu sein, den ich jedem anderen von derselben Art vorziehe, ist ein comparativ-besserer Zustand, nämlich im Felde der Glückseligkeit, (die nie anders, als blos bedingter Weise, sofern man ihrer würdig ist, von der Vernunft als Gut anerkannt wird.) Derjenige Zustand aber, da ich, im Falle der Collision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht, diese vorzuziehen mir bewusst bin, ist nicht blos ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand: ein Gutes aus einem ganz andern Felde, wo auf Zwecke, die sich mir anbieten mögen, (mithin auf ihre Summe, die Glückseligkeit) gar nicht Rücksicht genommen wird, und wo nicht die Materie der Willkühr, (ein ihr zum Grunde gelegtes Object,) sondern die blose Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit ihrer Maxime den Bestimmungsgrund derselben ausmacht. — Also kann keinesweges gesagt werden, dass jeder Zustand, den ich jeder andern Art zu sein vorziehe, von mir zur Glückseligkeit gerechnet werde. Denn zuerst muss ich sicher sein, dass ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moralisch-, (nicht physisch-) guten Zustande vereinigen kann.*

---

* Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr, als) was uns die Natur verschaffen, Tugend aber das, was Niemand, als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann. Wollte man dagegen sagen, dass durch die Abweichung von der letzteren der Mensch sich doch wenigstens Vorwürfe und reinen moralischen Selbsttadel, mithin Unzufriedenheit zuziehen, folglich sich unglücklich machen könne; so mag das allenfalls eingeräumt werden. Aber dieser reinen moralischen Unzufriedenheit. (nicht aus den für ihn nachtheiligen Folgen der Handlung, sondern aus ihrer Gesetzwidrigkeit selbst,) ist nur der Tugendhafte oder der auf dem Wege ist, es zu werden, fähig. Folglich ist sie nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung davon, dass er

Allerdings muss der Wille Motive haben; aber diese sind nicht gewisse vorgesetzte, aufs physische Gefühl bezogene Objecte, als Zwecke, sondern nichts, als das unbedingte Gesetz selbst; für welches die Empfänglichkeit des Willens, sich unter ihm, als unbedingter Nöthigung, zu befinden, das moralische Gefühl heisst, welches also nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist, von welchem wir nicht die mindeste Wahrnehmung in uns haben würden, wenn jene Nöthigung in uns nicht vorherginge. Daher das alte Lied: dass dieses Gefühl, mithin eine Lust, die wir uns zum Zweck machen, die erste Ursach der Willensbestimmung, folglich die Glückseligkeit, (wozu jene als Element gehöre,) doch den Grund aller objectiven Nothwendigkeit zu handeln, folglich aller Verpflichtung ausmache, unter die vernünftelnden Tändeleien gehört. Kann man nämlich bei Anführung einer Ursache zu einer gewissen Wirkung nicht aufhören zu fragen, so macht man endlich die Wirkung zur Ursache von sich selbst.

Jetzt komme ich auf den Punkt, der uns hier eigentlich beschäftigt: nämlich das vermeintlich in der Philosophie sich widerstreitende Interesse der Theorie und der Praxis durch Beispiele zu belegen und zu prüfen. Den besten Belag hiezu gibt Herr Garve in seiner genannten Abhandlung. Zuerst sagt er, (indem er von dem Unterschiede, den ich zwischen einer Lehre finde, wie wir glücklich, und derjenigen, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, spricht:) „Ich für mein Theil gestehe, dass ich diese Theilung der Ideen in meinem Kopfe sehr wohl begreife, dass ich aber diese Theilung der Wünsche und Bestrebungen in meinem Herzen nicht finde; dass es mir sogar unbegreiflich ist, wie irgend ein Mensch sich bewusst werden kann, sein Verlangen nach Glückseligkeit selbst rein abgesondert, und also die Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben."

Ich antworte zuvörderst auf das Letztere. Nämlich ich räume gern ein, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben; denn das gehört zur inneren Erfahrung, und es würde zu diesem Bewusstsein seines Seelenzustandes eine durchgängig klare Vorstellung aller sich dem Pflichtbegriffe durch Einbildungskraft, Gewohnheit und Neigung bei-

---

tugendhaft ist; und der Bewegungsgrund tugendhaft zu sein, konnte nicht von diesem Unglück, (wenn man den Schmerz aus einer Unthat so nennen will,) hergenommen sein.

gesellenden Nebenvorstellungen und Rücksichten gehören, die in keinem Falle gefordert werden kann; auch überhaupt kann das Nichtsein von etwas, (mithin auch nicht von einem ingeheim gedachten Vortheil) kein Gegenstand der Erfahrung sein. Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle, und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben, dessen ist er sich mit der grössten Klarheit bewusst; oder, glaubte er nicht es zu sein, so kann von ihm gefordert werden, dass er es sei, so weit es in seinem Vermögen ist; weil eben in dieser Reinigkeit der wahre Werth der Moralität anzutreffen ist, und er muss es also auch können. Vielleicht mag nie ein Mensch seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der grössten Bestrebung so weit gelangen. Aber, so viel er bei der sorgfältigsten Selbstprüfung in sich wahrnehmen kann, nicht allein keiner solchen mitwirkenden Motive, sondern vielmehr der Selbstverleugnung in Ansehung vieler der Idee der Pflicht entgegenstehenden, mithin der Maxime, zu jener Reinigkeit hinzustreben, sich bewusst zu werden: das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug. Hingegen die Begünstigung des Einflusses solcher Motive sich zur Maxime zu machen, unter dem Vorwande, dass die menschliche Natur eine solche Reinigkeit nicht verstatte, (welches er doch auch nicht mit Gewissheit behaupten kann,) ist der Tod aller Moralität.

Was nun das kurz vorhergehende Bekenntniss des Herrn Garve betrifft, jene Theilung (eigentlich Sonderung) nicht in seinem Herzen zu finden; so trage ich kein Bedenken, ihm in seiner Selbstbeschuldigung geradezu zu widersprechen und sein Herz wider seinen Kopf in Schutz zu nehmen. Er, der rechtschaffene Mann, fand sie wirklich jederzeit in seinem Herzen, (in seinen Willensbestimmungen;) aber sie wollte sich nur nicht zum Behuf der Speculation und zur Begreifung dessen, was unbegreiflich (unerklärlich) ist, nämlich der Möglichkeit kategorischer Imperative, (dergleichen die der Pflicht sind,) in seinem Kopf mit den gewohnten Principien psychologischer Erklärungen, (die insgesammt den Mechanismus der Naturnothwendigkeit zum Grunde legen,) zusammenreimen.*

---

* Herr Prof. Garve thut (in seinen Anmerkungen zu Cicero's Buch von den Pflichten S. 69, Ausg. von 1783) das merkwürdige und seines Scharfsinns werthe Be-

Wenn aber Herr GARVE zuletzt sagt: „Solche feine Unterschiede der Ideen verdunkeln sich schon im Nachdenken über particuläre Gegenstände; aber sie verlieren sich gänzlich, wenn es aufs Handeln ankömmt, wenn sie auf Begierden und Absichten angewandt werden sollen. Je einfacher, schneller und von klaren Vorstellungen entblösster der Schritt ist, durch den wir von der Betrachtung der Motive zum wirklichen Handeln übergehen; desto weniger ist es möglich, das bestimmte Gewicht, welches jedes Motiv hinzugethan hat, den Schritt so und nicht anders zu leiten, genau und sicher zu erkennen," — so muss ich ihm laut und eifrig widersprechen.

Der Begriff der Pflicht in seiner ganzen Reinigkeit ist nicht allein ohne allen Vergleich einfacher, klärer, für Jedermann zum praktischen Gebrauch fasslicher und natürlicher, als jedes von der Glückseligkeit hergenommene, oder damit und mit der Rücksicht auf sie vermengte Motiv, (welches jederzeit viel Kunst und Ueberlegung erfordert;) sondern auch in dem Urtheile selbst der gemeinsten Menschenvernunft, wenn er nur an dieselbe, und zwar mit Absonderung, ja sogar in Entgegensetzung mit diesem an den Willen der Menschen gebracht wird, bei weitem kräftiger, eindringender und Erfolg versprechender, als alle von dem letzteren eigennützigen Princip entlehnte Bewegungsgründe. — Es sei z. B. der Fall: dass Jemand ein anvertrautes fremdes Gut *(depositum)* in Händen habe, dessen Eigenthümer todt ist, und dass die Erben desselben davon nichts wissen, noch je etwas erfahren können. Man trage diesen Fall selbst einem Kinde von etwa acht oder neun Jahren vor; und zugleich, dass der Inhaber dieses Depositums (ohne sein Verschulden) gerade um diese Zeit in gänzlichen Verfall seiner Glücksumstände gerathen, eine traurige, durch Mangel niedergedrückte Familie von Frau und Kindern um sich sehe, aus welcher Noth er sich

kenntniss: „Die Freiheit werde, nach seiner innigsten Ueberzeugung, immer unauflöslich bleiben und nie erklärt werden." Ein Beweis von ihrer Wirklichkeit kann schlechterdings nicht, weder in einer unmittelbaren, noch mittelbaren Erfahrung angetroffen werden; und ohne allen Beweis kann man sie doch auch nicht annehmen. Da nun ein Beweis derselben nicht aus blos theoretischen Gründen, (denn diese würden in der Erfahrung gesucht werden müssen,) mithin aus blos praktischen Vernunftsätzen, aber auch nicht aus technisch-praktischen, (denn die würden wieder Erfahrungsgründe erfordern,) folglich nur aus moralisch-praktischen geführt werden kann; so muss man sich wundern, warum Herr GARVE nicht zum Begriffe der Freiheit seine Zuflucht nahm, um wenigstens die Möglichkeit solcher Imperativen zu retten.

augenblicklich ziehen würde, wenn er jenes Pfand sich zueignete; zugleich sei er Menschenfreund und wohlthätig, jene Erben aber reich, lieblos, und dabei im höchsten Grad üppig und verschwenderisch, so dass es ebenso gut wäre, als ob dieser Zusatz zu ihrem Vermögen ins Meer geworfen würde. Und nun frage man, ob es unter diesen Umständen für erlaubt gehalten werden könne, dieses Depositum in eigenen Nutzen zu verwenden? Ohne Zweifel wird der Befragte antworten: nein! und statt aller Gründe nur blos sagen können: es ist unrecht, d. i. es widerstreitet der Pflicht. Nichts ist klärer, als dieses; aber wahrlich nicht so, dass er seine eigene Glückseligkeit durch die Herausgabe befördere. Denn wenn er von der Absicht auf die letztere die Bestimmung seiner Entschliessung erwartete, so könnte er z. B. so denken: „gibst du das bei dir befindliche fremde Gut unaufgefordert den wahren Eigenthümern hin, so werden sie dich vermuthlich für deine Ehrlichkeit belohnen; oder, geschieht das nicht, so wirst du dir einen ausgebreiteten guten Ruf, der dir sehr einträglich werden kann, erwerben. Aber alles dieses ist sehr ungewiss. Hingegen treten freilich auch manche Bedenklichkeiten ein: wenn du das Anvertraute unterschlagen wolltest, um dich auf einmal aus deinen bedrängten Umständen zu ziehen, so würdest du, wenn du geschwinden Gebrauch davon machtest, Verdacht auf dich ziehen, wie und durch welche Wege du so bald zu einer Verbesserung deiner Umstände gekommen wärest; wolltest du aber damit langsam zu Werke gehen, so würde die Noth mittler Weile so hoch steigen, dass ihr gar nicht mehr abzuhelfen wäre." — Der Wille also nach der Maxime der Glückseligkeit schwankt zwischen seinen Triebfedern, was er beschliessen solle; denn er sieht auf den Erfolg, und der ist sehr ungewiss; es erfordert einen guten Kopf, um sich aus dem Gedränge von Gründen und Gegengründen herauszuwickeln und sich in der Zusammenrechnung nicht zu betrügen. Dagegen, wenn er sich fragt, was hier Pflicht sei, so ist er über die sich selbst zu gebende Antwort gar nicht verlegen, sondern auf der Stelle gewiss, was er zu thun habe. Ja, er fühlt sogar, wenn der Begriff von Pflicht bei ihm etwas gilt, einen Abscheu, sich auch nur auf den Ueberschlag von Vortheilen, die ihm aus ihrer Uebertretung erwachsen könnten, einzulassen, gleich als ob er hier noch die Wahl habe.

Dass also diese Unterschiede, (die, wie eben gezeigt worden, nicht so fein sind, als Herr Garve meint, sondern mit der gröbsten und leserlichsten Schrift in die Seele des Menschen geschrieben sind,) sich, wie

er sagt, **gänzlich verlieren, wenn es aufs Handeln ankömmt,** widerspricht selbst der eigenen Erfahrung. Zwar nicht derjenigen, welche die Geschichte der aus dem einen oder dem anderen Princip geschöpften Maximen darlegt; denn da beweiset sie leider, dass sie grösstentheils aus dem letzteren (des Eigennutzes) fliessen; sondern der Erfahrung, die nur innerlich sein kann, dass keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer, die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Uebeln des Lebens und selbst den verführerischen Anlockungen desselben ringenden, und dennoch, (wie man mit Recht annimmt, dass der Mensch es vermöge,) sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung. Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil es es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihn gleichsam einen heiligen Schauer über die Grösse und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen lässt. Und wenn der Mensch öfters darauf aufmerksam gemacht und gewöhnt würde, die Tugend von allem Reichthum ihrer aus der Beobachtung der Pflicht zu machenden Beute von Vortheilen gänzlich zu entladen, und sie in ihrer ganzen Reinigkeit sich vorzustellen; wenn es im Privat- und öffentlichen Unterricht Grundsatz würde, davon beständig Gebrauch zu machen, (eine Methode, Pflichten einzuschärfen, die fast jederzeit versäumt worden ist;) so müsste es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen. Dass die Geschichtserfahrung bisher noch nicht den guten Erfolg der Tugendlehren hat beweisen wollen, daran ist wohl eben die falsche Voraussetzung Schuld: dass die von der Idee der Pflicht an sich selbst abgeleitete Triebfeder für den gemeinen Begriff viel zu fein sei, wogegen die gröbere, von gewissen in dieser, jawohl auch in einer künftigen Welt aus der Befolgung des Gesetzes, (ohne auf dasselbe als Triebfeder Acht zu haben,) zu erwartenden Vortheilen hergenommene kräftiger auf das Gemüth wirken würde; und dass man dem Trachten nach Glückseligkeit vor dem, was die Vernunft zur obersten Bedingung macht, nämlich der Würdigkeit glücklich zu sein, den Vorzug zu geben, bisher zum Grundsatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht hat. Denn **Vorschriften,** wie man sich glücklich machen, wenigstens seinen Nachtheil verhüten könne, sind keine **Gebote;** sie binden Niemanden schlechterdings; und er mag, nachdem er gewarnt worden, wählen, was ihm gut dünkt, wenn er sich gefallen lässt, zu leiden, was ihn trifft. Die Uebel, die ihm alsdann aus der Verabsäumung des ihm gegebenen Raths entspringen dürften, hat er nicht

Ursache für Strafen anzusehen; denn diese treffen nur den freien, aber gesetzwidrigen Willen; Natur aber und Neigung können der Freiheit nicht Gesetze geben. Ganz anders ist es mit der Idee der Pflicht bewandt, deren Uebertretung, auch ohne auf die ihm daraus erwachsenden Nachtheile Rücksicht zu nehmen, unmittelbar auf das Gemüth wirkt und den Menschen in seinen eigenen Augen verwerflich und strafbar macht.

Hier ist nun ein klarer Beweis, dass alles, was in der Moral für die Theorie richtig ist, auch für die Praxis gelten müsse. — In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenes Wesens, ist also Jedermann ein Geschäftsmann; und da er doch, als Mensch, der Schule der Weisheit nie entwächst, so kann er nicht etwa, als ein vermeintlich durch Erfahrung über das, was ein Mensch ist und was man von ihm fordern kann, besser Belehrter, den Anhänger der Theorie mit stolzer Verachtung zur Schule zurückweisen. Denn alle diese Erfahrung hilft ihm nichts, um sich der Vorschrift der Theorie zu entziehen, sondern allenfalls nur zu lernen, wie sie besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist.

II.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Staatsrecht.

(Gegen HOBBES.)

Unter allen Verträgen, wodurch eine Menge von Menschen sich zu einer Gesellschaft verbinden (*pactum sociale*), ist der Vertrag der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung unter ihnen (*pactum unionis civilis*) von so eigenthümlicher Art, dass, ob er zwar in Ansehung der Ausführung Vieles mit jedem anderen, (der ebensowohl auf irgend einen beliebigen, gemeinschaftlich zu befördernden Zweck gerichtet ist,) gemein hat, er sich doch im Princip seiner Stiftung (*constitutionis civilis*) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung Vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke, (den Alle haben,) ist in allen Geschäftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist, (den ein Jeder haben soll,) mithin die in einem jeden äusseren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluss auf einander zu gerathen, unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, sofern sie sich im bürgerlichen Zustande befindet, d. i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen. Der Zweck nun, der in solchem äussern Verhältniss an sich selbst Pflicht und selbst die oberste formale Bedingung (*conditio sine qua non*) aller übrigen äusseren Pflicht ist, ist das Recht der Menschen unter öffentlichen Zwangsgesetzen, durch welche Jedem das Seine bestimmt und gegen jedes Anderen Eingriffe gesichert werden kann.

Der Begriff aber eines äusseren Rechts überhaupt geht gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äusseren Verhältnisse der Menschen

zu einander hervor; und hat gar nichts mit dem Zwecke, den alle Menschen natürlicher Weise haben (der Absicht auf Glückseligkeit), und der Vorschrift der Mittel, dazu zu gelangen, zu thun; so dass auch daher dieser letztere sich in jenes Gesetz schlechterdings nicht als Bestimmungsgrund derselben mischen muss. Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines Jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von Jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äusseren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen. Da nun jede Einschränkung der Freiheit durch die Willkühr eines Anderen Zwang heisst; so folgt, dass die bürgerliche Verfassung ein Verhältniss freier Menschen ist, die (unbeschadet ihrer Freiheit im Ganzen ihrer Verbindung mit Anderen) doch unter Zwangsgesetzen stehen; weil die Vernunft selbst es so will, und zwar die reine *a priori* gesetzgebende Vernunft, die auf keinen empirischen Zweck, (dergleichen alle unter dem allgemeinen Namen Glückseligkeit begriffen werden,) Rücksicht nimmt; als in Ansehung dessen, und worin ihn ein Jeder setzen will, die Menschen gar verschieden denken, so dass ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äusseres, mit Jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann.

Der bürgerliche Zustand also, blos als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien *a priori* gegründet:

1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen.
2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan.
3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers.

Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung, reinen Vernunftprincipien des äusseren Menschenrechtes überhaupt gemäss, möglich ist. Also:

1. Die Freiheit als Mensch, deren Princip für die Constitution eines gemeinen Wesens ich in der Formel ausdrücke: Niemand kann mich zwingen, auf eine Art, (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt,) glücklich zu sein, sondern ein Jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit

der Freiheit von Jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (d. i. diesem Rechte des Andern), nicht Abbruch thut. — Eine Regierung, die auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d. i. eine väterliche Regierung *(imperium paternale)*, wo also die Unterthanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist, sich blos passiv zu verhalten genöthigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, blos von dem Urtheile des Staatsoberhauptes, und, dass dieser es auch wolle, blos von seiner Gütigkeit zu erwarten, ist der grösste denkbare Despotismus, (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt.) Nicht eine väterliche, sondern eine vaterländische Regierung *(imperium, non paternale, sed patrioticum)* ist diejenige, welche allein für Menschen, die der Rechte fähig sind, zugleich in Beziehung auf das Wohlwollen des Beherrschers gedacht werden kann. Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein Jeder im Staat, (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen,) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schooss, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein theures Unterpfand hinterlassen muss, betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen, sich für befugt hält. — Dieses Recht der Freiheit kömmt ihm, dem Gliede des gemeinen Wesens, als Mensch zu, sofern dieser nämlich ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.

2. Die Gleichheit als Unterthan, deren Formel so lauten kann: ein jedes Glied des gemeinen Wesens hat gegen jedes andere Zwangsrechte, wovon nur das Oberhaupt desselben ausgenommen ist, (darum, weil er von jenem kein Glied, sondern der Schöpfer oder Erhalter desselben ist,) welcher allein die Befugniss hat, zu zwingen, ohne selbst einem Zwangsgesetze unterworfen zu sein. Es ist aber alles, was unter Gesetzen steht, in einem Staate Unterthan, mithin dem Zwangsrechte gleich allen andern Mitgliedern des gemeinen Wesens unterworfen; einen Einzigen (physische oder moralische Person), das Staatsoberhaupt, durch das aller rechtliche Zwang allein ausgeübt werden kann, ausgenommen. Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche. Wären aber ihrer Zwei (zwangfreie Personen), so

würde keiner derselben unter Zwangsgesetzen stehen und einer dem andern kein Unrecht thun können; welches unmöglich ist.

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Unterthanen desselben, besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach, es sei an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere, oder an Glücksgütern ausser ihnen, und an Rechten überhaupt, (deren es viele geben kann,) respectiv auf andere; so dass des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des andern abhängt (des Armen vom Reichen), dass der eine gehorsamen muss, (wie das Kind den Eltern, oder das Weib dem Mann, und der andere ihm befiehlt, dass der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt u. s. w. Aber dem Rechte nach, (welches als der Ausspruch des allgemeinen Willens nur ein einziges sein kann, und welches die Form Rechtens, nicht die Materie oder das Object, worin ich ein Recht habe, betrifft,) sind sie dennoch, als Unterthanen, alle einander gleich; weil keiner irgend Jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz (und den Vollzieher desselben, das Staatsoberhaupt,) durch dieses aber auch jeder Andere ihm in gleicher Maasse widersteht, Niemand aber diese Befugniss zu zwingen, (mithin ein Recht gegen Andere zu haben,) anders, als durch sein eigenes Verbrechen verlieren und es auch von selbst nicht aufgeben, d. i. durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen kann, dass er keine Rechte, sondern blos Pflichten habe; weil er dadurch sich selbst des Rechts, einen Contract zu machen, berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.

Aus dieser Idee der Gleichheit der Menschen im gemeinen Wesen als Unterthanen geht nun auch die Formel hervor: jedes Glied desselben muss zu jeder Stufe eines Standes in demselben, (die einem Unterthan zukommen kann,) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiss und sein Glück hinbringen können; und es dürfen ihm seine Mitunterthanen durch ein erbliches Prärogativ, (als Privilegiaten für einen gewissen Stand,) nicht im Wege stehen, um ihn und seine Nachkommen unter demselben ewig niederzuhalten.

Denn da alles Recht blos in der Einschränkung der Freiheit jedes Anderen auf die Bedingung besteht, dass sie mit der meinigen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, und das öffentliche Recht (in einem gemeinen Wesen) blos der Zustand einer wirklichen, diesem Princip gemässen, und mit Macht verbundenen Gesetz-

gebung ist, vermöge welcher sich alle zu einem Volk Gehörige, als Unterthanen, in einem rechtlichen Zustand (*status juridicus*) überhaupt, nämlich der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäss einander einschränkenden Willkühr, (welches der bürgerliche Zustand heisst,) befinden; so ist das angeborne Recht eines Jeden in diesem Zustande, (d. i. vor aller rechtlichen That desselben) in Ansehung der Befugniss, jeden Anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb den Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibe, durchgängig gleich. Da nun Geburt keine That desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes, und keine Unterwerfung unter Zwangsgesetze, als blos diejenigen, die ihm als Unterthan der alleinigen obersten gesetzgebenden Macht mit allen Anderen gemein ist, zugezogen wird; so kann es kein angebornes Vorrecht eines Gliedes des gemeinen Wesens, als Mitunterthans, vor dem anderen geben; und Niemand kann das Vorrecht des Standes, den er im gemeinen Wesen inne hat, an seine Nachkommen vererben, mithin, gleichsam als zum Herrenstande durch Geburt qualificirt, diese auch nicht zwangsmässig abhalten, zu den höheren Stufen der Unterordnung (des *superior* und *inferior*, von denen aber keiner *imperans*, der Andere *subjectus* ist,) durch eigenes Verdienst zu gelangen. Alles Andere mag er vererben, was Sache ist, (nicht Persönlichkeit betrifft,) und als Eigenthum erworben und auch von ihm veräussert werden kann, und so in einer Reihe von Nachkommen eine beträchtliche Ungleichheit in Vermögensumständen unter den Gliedern eines gemeinen Wesens (des Söldners und Miethers, des Gutseigenthümers und der ackerbauenden Knechte u. s. w.) hervorbringen; nur nicht verhindern, dass diese, wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht, sich nicht zu gleichen Umständen zu erheben befugt wären. Denn sonst würde er zwingen dürfen, ohne durch Anderer Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können, und über die Stufe eines Mitunterthans hinausgehen. — Aus dieser Gleichheit kann auch kein Mensch, der in einem rechtlichen Zustande eines gemeinen Wesens lebt, anders, als durch sein eigenes Verbrechen, niemals aber weder durch Vertrag oder durch Kriegsgewalt (*occupatio bellica*) fallen; denn er kann durch keine rechtliche That, (weder seine eigene, noch die eines Anderen) aufhören, Eigner seiner selbst zu sein, und in die Klasse des Hausviehes eintreten, das man zu allen Diensten braucht, wie man will, und es auch darin ohne

seine Einwilligung erhält, so lange man will, wenngleich mit der Einschränkung, (welche auch wohl, wie bei den Indiern, bisweilen durch die Religion sanctionirt wird,) es nicht zu verkrüppeln oder zu tödten. Man kann ihn in jedem Zustande für glücklich annehmen, wenn er sich nur bewusst ist, dass es nur an ihm selbst, (seinem Vermögen oder ernstlichen Willen,) oder an Umständen, die er keinem Anderen Schuld geben kann, aber nicht an dem unwiderstehlichen Willen Anderer liege, dass er nicht zu gleicher Stufe mit Anderen hinaufsteigt, die als seine Mitunterthanen hierin, was das Recht betrifft, vor ihm nichts voraus haben.*

3. Die Selbstständigkeit *(sibisufficientia)* eines Gliedes des gemeinen Wesens als Bürgers, d. i. als Mitgesetzgebers. In dem Punkte der Gesetzgebung selbst sind Alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, Alle für gleich zu achten. Diejenigen, welche dieses Rechts nicht fähig nicht, sind gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens der Befolgung dieser Gesetze unterworfen und dadurch des Schutzes nach denselben theilhaftig; nur nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen. — Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab.

* Wenn man mit dem Wort **gnädig** einen bestimmten, (von gütig, wohlthätig, schützend und dergl. noch unterschiedenen) Begriff verbinden will, so kann es nur demjenigen beigelegt werden, gegen welchen kein Zwangsrecht statthat. Also nur das Oberhaupt der Staatsverwaltung, das alles Gute, was nach öffentlichen Gesetzen möglich ist, bewirkt und ertheilt, (denn der Souverain, der sie gibt, ist gleichsam unsichtbar; er ist das personificirte Gesetz selbst, nicht Agent,) kann gnädiger Herr betitelt werden, als der Einzige, wider den kein Zwangsrecht statthat. So ist selbst in einer Aristokratie, wie z. B. in Venedig, der Senat der einzige gnädige Herr; die Nobili, welche ihn ausmachen, sind insgesammt, selbst den Doge nicht ausgenommen, (denn nur der grosse Rath ist der Souverain,) Unterthanen und, was die Rechtsausübung betrifft, allen Anderen gleich, nämlich, dass gegen Jeden derselben ein Zwangsrecht dem Unterthan zukömmt. Prinzen, (d. i. Personen, denen ein Erbrecht auf Regierungen zukommt,) werden aber nun zwar auch in dieser Aussicht und wegen jener Ansprüche (hofmässig, *par courtoisie*,) gnädige Herren genannt; ihrem Besitzstande nach aber sind sie doch Mitunterthanen, gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelst des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommen muss. Es kann also im Staate nicht mehr, als einen einzigen gnädigen Herrn geben. Was aber die gnädigen (eigentlich vornehmen) Frauen betrifft, so können sie so angesehen werden, dass ihr Stand zusammt ihrem Geschlecht, (folglich nur gegen das männliche,) sie zu dieser Betitelung berechtige, und das vermöge der Verfeinerung der Sitten (Galanterie genannt), nach welcher das männliche sich desto mehr selbst zu ehren glaubt, als es dem schönen Geschlecht über sich Vorzüge einräumt.

Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht und der also selbst Niemand muss Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks, (da Alle über Alle, mithin ein Jeder über sich selbst beschliesst,) möglich; denn nur sich selbst kann Niemand Unrecht thun. Ist es aber ein Anderer, so kann der blose Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschliessen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (Eigentlich kommen, um diesen Begriff auszumachen, die Begriffe der äusseren Freiheit, Gleichheit und Einheit des Willens Aller zusammen, zu welcher letzteren, da Stimmgebung erfordert wird, wenn beide erstere zusammengenommen werden, Selbstständigkeit die Bedingung ist.) Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag.

Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heisst ein Bürger (*citoyen*, d. i. Staatsbürger, nicht Stadtbürger, *bourgeois*). Die dazu erforderliche Qualität ist, ausser der natürlichen, (dass es kein Kind, kein Weib sei,) die einzige: dass er sein eigener Herr (*sui juris*) sei, mithin irgend ein Eigenthum habe, (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann,) welches ihn ernährt; d. i. dass er in denen Fällen, wo er von Andern erwerben muss, um zu leben, nur durch Veräusserung dessen, was sein* ist, erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er An-

* Derjenige, welcher ein *opus* verfertigt, kann es durch Veräusserung an einen Anderen bringen, gleich als ob es sein Eigenthum wäre. Die *praestatio operae* aber ist keine Veräusserung. Der Hausbediente, der Ladendiener, selbst der Friseur sind blos *operarii*, nicht *artifices* (in weiterer Bedeutung des Worts), und nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualificirt. Obgleich der, welchem ich mein Brennholz aufzuarbeiten, und der Schneider, dem ich mein Tuch gebe, um daraus ein Kleid zu machen, sich in ganz ähnlichen Verhältnissen gegen mich zu befinden scheinen, so ist doch jener von diesem, wie Friseur vom Perrückenmacher, (dem ich auch das Haar dazu gegeben haben mag,) also wie Tagelöhner vom Künstler oder Handwerker, der ein Werk macht, das ihm gehört, so lange er nicht bezahlt ist, unterschieden. Der Letztere, als Gewerbtreibender, verkehrt also sein Eigenthum mit dem Anderen (*opus*), der Erstere den Gebrauch seiner Kräfte, den er einem An-

deren gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen, folglich dass er Niemandem, als dem gemeinen Wesen, im eigentlichen Sinne des Worts diene. Hier sind nun Kunstverwandte und grosse (oder kleine) Gutseigenthümer alle einander gleich, nämlich jeder nur zu einer Stimme berechtigt. Denn was die letztern betrifft, ohne einmal die Frage in Anschlag zu bringen: wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, dass Jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte, (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung;) und wie es zuging, dass viele Menschen, die sonst insgesammt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahin gebracht sind, jenem blos zu dienen, um leben zu können? so würde es schon wider den vorigen Grundsatz der Gleichheit streiten, wenn ein Gesetz sie mit dem Vorrecht des Standes privilegirte, dass ihre Nachkommen entweder immer grosse Gutseigenthümer (der Lehne) bleiben sollten, ohne dass sie verkauft, oder durch Vererbung getheilt und also Mehreren im Volk zu Nutze kommen dürften, oder auch selbst bei diesen Theilungen, Niemand, als der zu einer gewissen willkührlich dazu angeordneten Menschenklasse Gehörige, davon etwas erwerben könnte. Der grosse Gutsbesitzer vernichtigt nämlich so viel kleinere Eigenthümer mit ihren Stimmen, als seinen Platz einnehmen könnten; stimmt also nicht in ihrem Namen, und hat mithin nur eine Stimme. — Da es also blos von dem Vermögen, dem Fleiss und dem Glück jedes Gliedes des gemeinen Wesens abhängend gelassen werden muss, dass Jeder einmal einen Theil davon und Alle das Ganze erwerben, dieser Unterschied aber bei der allgemeinen Gesetzgebung nicht in Anschlag gebracht werden kann; so muss nach den Köpfen derer, die im Besitzthume sind, nicht nach der Grösse der Besitzungen die Zahl der Stimmfähigen zur Gesetzgebung beurtheilt werden.

Es müssen aber auch Alle, die dieses Stimmrecht haben, zu diesem Gesetz der öffentlichen Gerechtigkeit zusammenstimmen; denn sonst würde zwischen denen, die dazu nicht übereinstimmen, und den ersteren ein Rechtsstreit sein, der selbst noch eines höheren Rechtsprincips bedürfte, um entschieden zu werden. Wenn also das Erstere von einem ganzen Volk nicht erwartet werden darf, mithin nur eine Mehrheit der

deren bewilligt (*operam*). — Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erforderniss zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.

Stimmen, und zwar nicht der Stimmenden unmittelbar (in einem grossen Volke), sondern nur der dazu Delegirten, als Repräsentanten des Volks, dasjenige ist, was allein man als erreichbar voraussehen kann; so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zusammenstimmung, also durch einen Contract angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein müssen.

Folgerung.

Hier ist nun ein ursprünglicher Contract, auf den allein eine bürgerliche, mithin durchgängig rechtliche Verfassung unter Menschen gegründet und ein gemeines Wesen errichtet werden kann. — Allein dieser Vertrag, (*contractus originarius* oder *pactum sociale* genannt,) als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen (zum Behuf einer blos rechtlichen Gesetzgebung) ist keinesweges als ein Factum vorauszusetzen nöthig, (ja als ein solches gar nicht möglich;) gleichsam als ob allererst aus der Geschichte vorher bewiesen werden müsste, dass ein Volk, in dessen Rechte und Verbindlichkeiten wir als Nachkommen getreten sind, einmal wirklich einen solchen Actus verrichtet und eine sichere Nachricht oder ein Instrument davon uns mündlich oder schriftlich hinterlassen haben müsse, um sich an eine schon bestehende bürgerliche Verfassung für gebunden zu achten. Sondern es ist eine blose Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, dass er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe. Denn das ist der Probierstein der Rechtmässigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte, (wie z. B. dass eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten,) so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, dass ein Volk dazu zusammenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten, gesetzt auch, dass das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, dass es, wenn es darum

befragt würde, wahrscheinlicher Weise seine Beistimmung verweigern würde.*

Aber diese Einschränkung gilt offenbar nur für das Urtheil des Gesetzgebers, nicht des Unterthans. Wenn also ein Volk unter einer gewissen jetzt wirklichen Gesetzgebung seine Glückseligkeit einzubüssen mit grösster Wahrscheinlichkeit urtheilen sollte; was ist für dasselbe zu thun? soll es sich nicht widersetzen? Die Antwort kann nur sein: es ist für dasselbe nichts zu thun, als zu gehorchen. Denn die Rede ist hier nicht von Glückseligkeit, die aus einer Stiftung oder Verwaltung des gemeinen Wesens für den Unterthan zu erwarten steht, sondern allererst blos vom Rechte, das dadurch einem Jeden gesichert werden soll; welches das oberste Princip ist, von welchem alle Maximen, die ein gemeines Wesen betreffen, ausgehen müssen, und das durch kein anderes eingeschränkt wird. In Ansehung der ersteren (der Glückseligkeit) kann gar kein allgemeingültiger Grundsatz für Gesetze gegeben werden. Denn sowohl die Zeitumstände, als auch der sehr einander widerstreitende und dabei immer veränderliche Wahn, worin Jemand seine Glückseligkeit setzt, (worin er sie aber setzen soll, kann ihm Niemand vorschreiben,) macht alle feste Grundsätze unmöglich, und zum Princip der Gesetzgebung für sich allein untauglich. Der Satz: *salus publica suprema civitatis lex est*, bleibt in seinem unverminderten Werth und Ansehen; aber das öffentliche Heil, welches zuerst in Betrachtung zu ziehen steht, ist gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die Jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert; wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen, wenn er nur nicht jener allgemeinen gesetzmässigen Freiheit, mithin dem Rechte anderer Mitunterthanen Abbruch thut.

Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glück-

* Wenn z. B. eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, dass sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnöthig wäre; denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern weil es doch immer möglich bleibt, dass er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muss sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmässig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden; so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann

seligkeit, (die Wohlhabenheit der Bürger, die Bevölkerung u. dgl.) gerichtet sind, so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern blos als Mittel, den rechtlichen Zustand, vornehmlich gegen äussere Feinde des Volks, zu sichern. Hierüber muss das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urtheilen, ob dergleichen zum Flor des gemeinen Wesens gehöre, welcher erforderlich ist, um seine Stärke und Festigkeit sowohl innerlich, als wider äussere Feinde zu sichern; so aber das Volk nicht gleichsam wider seinen Willen glücklich zu machen, sondern nur zu machen, dass es als gemeines Wesen existire.* In dieser Beurtheilung, ob jene Maassregel klüglich genommen sei oder nicht, kann zwar der Gesetzgeber irren, aber nicht in der, da er sich selbst fragt, ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprincip zusammenstimme oder nicht; denn da hat er jene Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaasse, und zwar *a priori*, bei der Hand, (und darf nicht, wie beim Glückseligkeitsprincip, auf Erfahrungen harren, die ihn von der Tauglichkeit seiner Mittel allererst belehren müssen.) Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, dass ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammenstimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle; so ist es dem Rechte gemäss. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäss, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel); so ist damit auch die Befugniss, zu zwingen, und auf der anderen Seite das Verbot, sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen, verbunden: d. i. die Macht im Staate, die dem Gesetze Effect gibt, ist auch unwiderstehlich (irresistibel), und es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die allen inneren Widerstand niederschlägt, weil dieser einer Maxime gemäss geschehen würde, die, allgemein gemacht, alle bürgerliche Verfassung zernichten und den Zustand, worin allein Menschen im Besitz der Rechte überhaupt sein können, vertilgen würde.

Hieraus folgt: dass alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht,

* Dahin gehören gewisse Verbote der Einfuhr, damit die Erwerbmittel dem Unterthanen zum Besten und nicht zum Vortheil der Auswärtigen und Aufmunterung des Fleisses Anderer befördert werden, weil der Staat ohne Wohlhabenheit des Volks nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.

das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist; weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt, so dass, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Begriff des Unterthans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand, als Gegengewalt, erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen, wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches, und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von Beiden kann es, als Richter in seiner eigenen Sache, thun. Also müsste es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht. — Auch kann nicht etwa ein Nothrecht (*jus in casu necessitatis*), welches ohnehin, als ein vermeintes Recht, in der höchsten physischen) Noth Unrecht zu thun, ein Unding ist,* hier eintreten und zur Hebung des die Eigenmacht des Volks einschränkenden Schlagbaums den Schlüssel hergeben. Denn das Ober-

* Es gibt keinen *casus necessitatis*, als in dem Fall, wo Pflichten, nämlich unbedingte und (zwar vielleicht grosse, aber doch) bedingte Pflicht gegen einander streiten; z. B. wenn es auf Abwendung eines Unglücks vom Staat durch den Verrath eines Menschen ankömmt, der gegen einen andern in einem Verhältniss, etwa wie Vater und Sohn, stände. Diese Abwendung des Uebels des ersteren ist unbedingte, die des Unglücks des letzteren aber nur bedingte Pflicht, (nämlich sofern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat.) Die Anzeige, die der letztere von der Unternehmung des ersteren der Obrigkeit machen würde, thut er vielleicht mit dem grössten Widerwillen, aber durch Noth (nämlich die moralische) gedrungen. — Wenn aber von einem, welcher einen andern Schiffbrüchigen von seinem Bret stösst, um sein eigenes Leben zu erhalten, gesagt wird: er habe durch seine Noth (die physische) ein Recht dazu bekommen; so ist das ganz falsch. Denn mein Leben zu erhalten, ist nur bedingte Pflicht, (wenn es ohne Verbrechen geschehen kann,) einem Andern aber, der mich nicht beleidigt, ja gar nicht einmal in Gefahr das meinige zu verlieren bringt, es nicht zu nehmen, ist unbedingte Pflicht. Die Lehrer des allgemeinen bürgerlichen Rechts verfahren gleichwohl mit der rechtlichen Befugniss, die sie dieser Nothhülfe zugestehen, ganz consequent. Denn die Obrigkeit kann keine Strafe mit dem Verbot verbinden, weil diese Strafe der Tod sein müsste. Es wäre aber ein ungereimtes Gesetz, Jemandem den Tod androhen, wenn er sich in gefährlichen Umständen dem Tode nicht freiwillig überlieferte.

haupt des Staats kann ebensowohl sein hartes Verfahren gegen die Unterthanen durch ihre Widerspenstigkeit, als diese ihren Aufruhr durch Klage über ihr ungebührliches Leiden gegen ihn zu rechtfertigen meinen; und wer soll hier nun entscheiden? Wer sich im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet, und das ist gerade das Staatsoberhaupt, dieses kann es allein thun; und Niemand im gemeinen Wesen kann also ein Recht haben, ihm diesen Besitz streitig zu machen.

Gleichwohl finde ich achtungswürdige Männer, welche diese Befugniss des Unterthans zur Gegengewalt gegen seinen Obern unter gewissen Umständen behaupten, unter denen ich hier nur den in seinen Lehren des Naturrechts sehr behutsamen, bestimmten und bescheidenen Achenwall anführen will.* Er sagt: „wenn die Gefahr, die dem gemeinen Wesen aus längerer Duldung der Ungerechtigkeit des Oberhauptes droht, grösser ist, als von Ergreifung der Waffen gegen ihn besorgt werden kann; alsdann könne das Volk jenem widerstehen, zum Behuf dieses Rechts von seinem Unterwerfungsvertrag abgehen und ihn als Tyrannen entthronen.“ Und er schliesst darauf: „es kehrte das Volk auf solche Art (beziehungsweise auf seinen vorigen Oberherrn) in den Naturzustand zurück“.

Ich glaube gern, dass weder Achenwall, noch irgend einer der wackeren Männer, die hierüber mit ihm einstimmig vernünftelt haben, je in irgend einem vorkommenden Fall zu so gefährlichen Unternehmungen ihren Rath oder Beistimmung würden gegeben haben; auch ist kaum zu bezweifeln, dass, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die vereinigten Niederlande, oder auch Grossbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, misslungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts, als verdiente Strafe grosser Staatsverbrecher sehen würden. Denn der Ausgang mischt sich gewöhnlich in unsere Beurtheilung der Rechtsgründe, obzwar jener ungewiss war, diese aber gewiss sind. Es ist aber klar, dass, was die letzteren betrifft, — wenn man auch einräumt, dass durch eine solche Empörung dem Landesherrn, (der etwa eine *joyeuse entrée*, als einen wirklichen, zum Grunde liegenden Vertrag mit dem Volk verletzt hätte,) kein Unrecht geschähe, — das Volk doch durch diese Art, ihr Recht zu suchen, im höchsten Grade Unrecht gethan habe; weil dieselbe (zur Maxime angenommen) alle

* Jus Naturae. Editio quinta. Pars posterior, §. 203—206.

rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit *(status naturalis)*, wo alles Recht aufhört wenigstens Effect zu haben, einführt. — Nur will ich bei diesem Hange so vieler wohldenkenden Verfasser, dem Volk (zu seinem eigenen Verderben) das Wort zu reden, bemerken, dass dazu theils die gewöhnliche Täuschung, wenn vom Princip des Rechts die Rede ist, das Princip der Glückseligkeit ihren Urtheilen unterzuschieben, die Ursache sei; theils auch, wo kein Instrument eines wirklich dem gemeinen Wesen vorgelegten, vom Oberhaupt desselben acceptirten, und von beiden sanctionirten Vertrags anzutreffen ist, sie die Idee von einem ursprünglichen Vertrag, die immer in der Vernunft zum Grunde liegt, als etwas, welches wirklich geschehen sein müsse, annahmen, und so dem Volke immer die Befugniss zu erhalten meinten, davon bei einer groben, aber von ihm selbst dafür beurtheilten Verletzung nach seinem Gutdünken abzugehen.*

Man sieht hier offenbar, was das Princip der Glückseligkeit, (welche eigentlich gar keines bestimmten Princips fähig ist,) auch im Staatsrecht für Böses anrichtet, so wie es solches in der Moral thut, auch selbst bei der besten Meinung, die der Lehrer desselben beabsichtigt. Der Souverain will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen, und wird Despot; das Volk will sich den allgemeinen menschlichen Anspruch auf eigene Glückseligkeit nicht nehmen lassen, und wird Rebell. Wenn man zu allererst gefragt hätte, was Rechtens ist, (wo die Principien *a priori* feststehen, und kein Empiriker darin pfuschen kann;) so würde die Idee des Socialcontracts in ihrem unbestreitbaren Ansehen bleiben; aber nicht als Factum, (wie DANTON will, ohne welches er alle in der wirklich existirenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte und alles Eigenthum für null und nichtig erklärt,) sondern nur als Vernunft-

---

* Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt sein, so kann dieses doch alsdann nicht sofort als gemeines Wesen, sondern nur durch Rottirung, entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerrissen; die Organisation aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen seinen Gräueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt; wie auch aus dem angeführten Beispiel erhellt, wo die aufrührerischen Unterthanen jenes Staats zuletzt einander mit Gewalt eine Verfassung aufdringen wollten, die weit drückender geworden wäre, als die, welche sie verliessen; nämlich von Geistlichen und Aristokraten verzehrt zu werden, statt dass sie unter einem, Alle beherrschenden Oberhaupt mehr Gleichheit in Vertheilung der Staatsbürden erwarten konnten.

princip der Beurtheilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung überhaupt. Und man würde einsehen: dass, ehe der allgemeine Wille da ist, das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter besitze, weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, ebensowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang stattfinde, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre; mithin dem Volk gegen das Staatsoberhaupt nie ein Zwangsrecht (Widersetzlichkeit in Worten oder Werken) zukomme.

Wir sehen auch diese Theorie in der Praxis hinreichend bestätigt. In der Verfassung von Grossbritannien, wo das Volk mit seiner Constitution so gross thut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden wir doch, dass sie von der Befugniss, die dem Volk, im Fall der Monarch den Contract von 1688 übertreten sollte, zusteht, ganz still schweigt; mithin sich gegen ihn, wenn er sie verletzen wollte, weil kein Gesetz hierüber da ist, ingeheim Rebellion vorbehält. Denn dass die Constitution auf diesen Fall ein Gesetz enthalte, welches die subsistirende Verfassung, von der alle besondern Gesetze ausgehen, (gesetzt auch der Contract sei verletzt,) umzustürzen berechtigte, ist ein klarer Widerspruch; weil sie alsdann auch eine öffentlich constituirte* Gegenmacht enthalten müsste, mithin noch ein zweites Staatsoberhaupt, welches die Volksrechte gegen das erstere beschützte, sein müsste, dann aber auch ein drittes, welches zwischen Beiden, auf wessen Seite das Recht sei, entschiede. — Auch haben jene Volksleiter (oder, wenn man will, Vormünder), besorgt wegen einer solchen Anklage, wenn ihr Unternehmen etwa fehl schlüge, dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemasst, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würden versetzt haben.

Wenn man mir nun bei diesen meinen Behauptungen den Vorwurf gewiss nicht machen wird, dass ich durch diese Unverletzbarkeit den Monarchen zu viel schmeichle, so wird man mir hoffentlich auch denjenigen ersparen, dass ich dem Volk zu Gunsten zu viel behaupte, wenn

* Kein Recht im Staate kann durch einen geheimen Vorbehalt, gleichsam heimtückisch, verschwiegen werden; am wenigsten das Recht, welches sich das Volk als ein zur Constitution gehöriges anmasst; weil alle Gesetze derselben als aus einem öffentlichen Willen entsprungen gedacht werden müssen. Es müsste also, wenn die Constitution Aufstand erlaubte, diese das Recht dazu, und auf welche Art davon Gebrauch zu machen sei, öffentlich erklären.

ich sage, dass dieses gleichfalls seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe, obgleich diese keine Zwangsrechte sein können.

Hobbes ist der entgegengesetzten Meinung. Nach ihm (*de civ.* cap. 7. §. 14) ist das Staatsoberhaupt durch Vertrag dem Volk zu nichts verbunden, und kann dem Bürger nicht Unrecht thun, (er mag über ihn verfügen, was er wolle.) — Dieser Satz würde ganz richtig sein, wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut; aber so im Allgemeinen ist der Satz erschrecklich.

Der nicht-widerspenstige Unterthan muss annehmen können, sein Oberherr wolle ihm nicht Unrecht thun. Mithin da jeder Mensch doch seine unverlierbaren Rechte hat, die er nicht einmal aufgeben kann, wenn er auch wollte, und über die er selbst zu urtheilen befugt ist, das Unrecht aber, welches ihm seiner Meinung nach widerfährt, nach jener Voraussetzung nur aus Irrthum oder Unkunde gewisser Folgen aus Gesetzen der obersten Macht geschieht; so muss dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugniss zustehen. seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen. Denn dass das Oberhaupt auch nicht einmal irren, oder einer Sache unkundig sein könne, anzunehmen, würde ihn als mit himmlischen Eingebungen begnadigt und über die Menschheit erhaben vorstellen. Also ist die Freiheit der Feder, — in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Unterthanen, die jene noch dazu selbst einflösst, gehalten, (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren,) — das einzige Palladium der Volksrechte. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille blos dadurch, dass er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntniss von dem entziehen, was, wenn er es wüsste, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgniss einzuflössen, dass durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staate erregt werden dürften, heisst so viel, als ihm Misstrauen gegen seine eigene Macht, oder auch Hass gegen sein Volk erwecken.

Das allgemeine Princip aber, wornach ein Volk seine Rechte

negativ, d. i. blos zu beurtheilen hat, was von der höchsten Gesetzgebung als mit ihrem besten Willen nicht verordnet anzusehen sein möchte, ist in dem Satz enthalten: was ein Volk über sich selbst nicht beschliessen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschliessen.

Wenn also z. B. die Frage ist: ob ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle, als von dem eigentlichen Willen des Gesetzgebers (seiner Absicht) ausgehend angesehen werden könne? so frage man sich zuerst: ob ein Volk es sich zum Gesetz machen dürfe, dass gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äussern Religion für immer bleiben sollen; also ob es sich selbst in seiner Nachkommenschaft hindern dürfe, in Religionseinsichten weiter fortzuschreiten oder etwanige alte Irrthümer abzuändern? Da wird nun klar, dass ein ursprünglicher Contract des Volks, welcher dieses zum Gesetze machte, an sich selbst null und nichtig sein würde; weil er wider die Bestimmung und Zwecke der Menschheit streitet; mithin ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstelluugen gemacht werden können, anzusehen ist. — In allen Fällen aber, wenn etwas gleichwohl doch von der obersten Gesetzgebung so verfügt wäre, können zwar allgemeine und öffentliche Urtheile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder thätlicher Widerstand dagegen aufgeboten werden.

Es muss in einem jeden gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen, (die aufs Ganze gehen,) aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da Jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, dass dieser Zwang rechtmässig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. Der erstere ohne den letzteren ist die veranlassende Ursache aller geheimen Gesellschaften. Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; jene Gesellschaften also würden wegfallen, wenn diese Freiheit begünstigt wird. — Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als dass sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äussern lässt?

—

Nirgend spricht eine, alle reine Vernunftprincipien vorbeigehende Praxis mit mehr Anmassung über Theorie ab, als in der Frage über die Erfordernisse zu einer guten Staatsverfassung. Die Ursache ist, weil eine lange bestandene gesetzliche Verfassung das Volk nach und nach an eine Regel gewöhnt, ihre Glückseligkeit sowohl, als ihre Rechte nach dem Zustande zu beurtheilen, in welchem alles bisher in seinem ruhigen Gange gewesen ist; nicht aber umgekehrt diesen letzteren nach Begriffen, die ihnen von beiden durch die Vernunft an die Hand gegeben werden, zu schätzen; vielmehr jenen passiven Zustand immer doch der gefahrvollen Lage noch vorzuziehen, einen besseren zu suchen, (wo dasjenige gilt, was Hippokrates den Aerzten zu beherzigen gibt: *judicium anceps, experimentum periculosum.*) Da nun alle lang genug bestandene Verfassungen, sie mögen Mängel haben, welche sie wollen, hierin bei aller ihrer Verschiedenheit einerlei Resultat geben, nämlich mit der, in welcher man ist, zufrieden zu sein; so gilt, wenn auf das Volkswohlergehen gesehen wird, eigentlich gar keine Theorie, sondern alles beruht auf einer der Erfahrung folgsamen Praxis.

Gibt es aber in der Vernunft so etwas, als sich durch das Wort Staatsrecht ausdrücken lässt, und hat dieser Begriff für Menschen, die im Antagonismus ihrer Freiheit gegen einander stehen, verbindende Kraft, mithin objective (praktische) Realität, ohne dass auf das Wohl- oder Uebelbefinden, das ihnen daraus entspringen mag, noch hingesehen werden darf, (wovon die Kenntniss blos auf Erfahrung beruht;) so gründet es sich auf Principien *a priori*, (denn was Recht sei, kann nicht Erfahrung lehren;) und es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.

Hierwider kann nun nichts aufgebracht werden, als: dass, obzwar die Menschen die Idee von ihnen zustehenden Rechten im Kopfe haben, sie doch ihrer Herzenshärtigkeit halber unfähig und unwürdig wären, darnach behandelt zu werden, und daher eine oberste, blos nach Klugheitsregeln verfahrende Gewalt sie in Ordnung halten dürfe und müsse. Dieser Verzweiflungssprung *(salto mortale)* ist aber von der Art, dass, wenn einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist, das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen dürfte. Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbare Achtung abnöthigt, (wie das Menschenrecht,) so sind alle Einflüsse auf die Willkühr der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen. Aber wenn neben dem Wohlwollen

das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, dass seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde. (*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem Conspexere, silent arrectisque auribus adstant.* VIRGIL.)

III.

Vom Verhältniss der Theorie zur Praxis im Völkerrecht.

In allgemein philanthropischer, d. i. kosmopolitischer Absicht betrachtet *

(Gegen Moses Mendelssohn.)

Ist das menschliche Geschlecht im Ganzen zu lieben, oder ist es ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten muss, dem man zwar, (um nicht Misanthrop zu werden,) alles Gute wünscht, es doch aber nie von ihm erwarten, mithin seine Augen lieber von ihm abwenden muss? — Die Beantwortung dieser Frage beruht auf der Antwort, die man auf eine andere geben wird: sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten, und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren? Denn so können wir die Gattung doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben, sonst müssten wir sie hassen oder verachten; die Ziererei mit der allgemeinen Menschenliebe, (die alsdann höchstens nur eine Liebe des Wohlwollens, nicht des Wohlgefallens sein würde,) mag dagegen sagen, was sie wolle. Denn was böse ist und bleibt, vornehmlich das in vorsätzlicher wechselseitiger Verletzung der heiligsten Menchenrechte, das kann man —

* Es fällt nicht sofort in die Augen, wie eine allgemein-philanthropische Voraussetzung auf eine weltbürgerliche Verfassung, diese aber auf die Gründung eines Völkerrechts hinweise, als einen Zustand, in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen — Der Beschluss dieser Nummer wird diesen Zusammenhang vor Augen stellen.

auch bei der grössten Bemühung, Liebe in sich zu erzwingen, — doch nicht vermeiden zu hassen; nicht gerade um Menschen Uebeles zuzufügen, aber doch so wenig wie möglich mit ihnen zu thun haben.

Moses Mendelssohn war der letzteren Meinung (Jerusalem, zweiter Abschnitt, S. 44 bis 47), die er seines Freundes Lessing's Hypothese von einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts entgegensetzt. Es ist ihm Hirngespinnst: „dass das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen sollte. — Wir sehen, sagt er, das Menschengeschlecht im Ganzen kleine Schwingungen machen; und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten.“ (Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Büssungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an.) — „Der Mensch geht weiter; aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder; behält aber, im Ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maass von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit (?) und Elend.“ — Diese Behauptungen leitet er (S. 46) dadurch ein, dass er sagt: „ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit habe? Schmiedet keine Hypothesen;“ (Theorie hatte er diese vorher genannt;) „schauet nur umher auf das, was wirklich geschieht, und wenn ihr einen Ueberblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache; dieses muss zur Absicht gehört haben, muss in dem Plane der Weisheit genehmigt oder wenigstens mit aufgenommen worden sein.“

Ich bin anderer Meinung. — Wenn es ein einer Gottheit würdiger Anblick ist, einen tugendhaften Mann mit Widerwärtigkeiten und Versuchungen zum Bösen ringen und ihn dennoch dagegen Stand halten zu sehen; so ist es ein, ich will nicht sagen einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun, und bald darauf eben so tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel; und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie

Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem andern Act genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei. Die am Ende folgende Strafe kann zwar, wenn es ein bloses Schauspiel ist, die unangenehmen Empfindungen durch den Ausgang wiederum gut machen. Aber Laster ohne Zahl, (wenngleich mit dazwischen eintretenden Tugenden) in der Wirklichkeit sich über einander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne, ist wenigstens nach unseren Begriffen sogar der Moralität eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider.

Ich werde also annehmen dürfen: dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde. Diese Voraussetzung zu beweisen, habe ich nicht nöthig; der Gegner derselben muss beweisen. Denn ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen, — worin ich (als Mensch überhaupt) bin, und doch nicht mit der an mir erforderlichen moralischen Beschaffenheit so gut, als ich sein sollte, mithin auch könnte, — so auf die Nachkommenschaft zu wirken, dass sie immer besser werde, (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muss,) und dass so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmässig vererben könne. Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiss gemacht werden kann, die Pflicht (als das *liquidum*) gegen die Klugheitsregel, aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten, (als das *illiquidum*, weil es blose Hypothese ist,) nicht vertauschen; und so ungewiss ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, dass es thunlich sei, Abbruch thun.

Diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl Erspriessliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte, hat auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluss gehabt; und der gute Mendelssohn musste

doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger Weise nicht hoffen. Bei dem traurigen Anblick, nicht sowohl der Uebel, die das menschliche Geschlecht aus Naturursachen drücken, als vielmehr derjenigen, welche die Menschen sich unter einander selbst anthun, erheitert sich doch das Gemüth durch die Aussicht, es könne künftig besser werden; und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesäet haben, nicht einerndten werden. Empirische Beweisgründe wider das Gelingen dieser auf Hoffnung genommenen Entschliessungen richten hier nichts aus. Denn dass dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal, eine pragmatische oder technische Absicht, (wie z. B. die der Luftfahrten mit aerostatischen Bällen,) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Ueberdem lassen sich manche Beweise geben, dass das menschliche Geschlecht, im Ganzen, wirklich in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich zum selbst Moralisch-Besseren fortgerückt sei, (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen;) und dass das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, dass, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urtheil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.

Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden; so sieht man bald, dass dieser ins unermessliche Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun, (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben,) und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr, oder vielmehr, (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zwecks erfordert wird,) von der Vorsehung allein

können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben, und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu gross ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluss erstrecken können; vornehmlich da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz schwerlich dazu vereinigen würden.

So wie allseitige Gewaltthätigkeit und daraus entspringende Noth endlich ein Volk zur Entschliessung bringen musste, sich dem Zwange, den ihm die Vernunft selbst als Mittel vorschreibt, nämlich dem öffentlichen Gesetze zu unterwerfen und in eine staatsbürgerliche Verfassung zu treten; so muss auch die Noth aus den beständigen Kriegen, in welchen wiederum Staaten einander zu schmälern oder zu unterjochen suchen, sie zuletzt dahin bringen, selbst wider Willen, entweder in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten; oder ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens, (wie es mit übergrossen Staaten wohl auch mehrmalen gegangen ist,) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbeiführt, so muss sie diese Noth doch zu einem Zustande zwingen, der zwar kein weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt, aber doch ein rechtlicher Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht ist.

Denn da die fortrückende Cultur der Staaten mit dem zugleich wachsenden Hange, sich auf Kosten der andern durch List oder Gewalt zu vergrössern, die Kriege vervielfältigen, und durch immer (bei bleibender Löhnung) vermehrte, auf stehendem Fuss und in Disciplin erhaltene, mit stets zahlreicheren Kriegsinstrumenten versehene Heere immer höhere Kosten verursachen muss; indess die Preise aller Bedürfnisse fortdauernd wachsen, ohne dass ein ihnen proportionirter fortschreitender Zuwachs der sie vorstellenden Metalle gehofft werden kann; kein Friede auch so lange dauert, dass das Ersparniss während demselben dem Kostenaufwand für den nächsten Krieg gleich käme, wowider die Erfindung der Staatsschulden zwar ein sinnreiches, aber sich selbst zuletzt vernichtendes Hülfsmittel ist; so muss, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: dass ein jeder Staat in seinem Inneren so organisirt werde, dass nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg, (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Kosten führt,) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er

selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht, (wozu freilich die Realisirung jener Idee des ursprünglichen Vertrags nothwendig vorausgesetzt werden muss.) Denn dieses wird es wohl bleiben lassen, aus bloser Vergrösserungsbegierde, oder um vermeinter, blos wörtlicher Beleidigungen willen sich in Gefahr persönlicher Dürftigkeit, die das Oberhaupt nicht trifft, zu versetzen. Und so wird auch die Nachkommenschaft, (auf die keine von ihr unverschuldeten Lasten gewälzt werden,) ohne dass eben Liebe zu derselben, sondern nur Selbstliebe jedes Zeitalters die Ursache davon sein darf, immer zum Besseren, selbst im moralischen Sinn, fortschreiten können; indem jedes gemeine Wesen, unvermögend einem andern gewaltthätig zu schaden, sich allein am Recht halten muss und, dass andere ebenso geformte ihm darin zu Hülfe kommen werden, mit Grunde hoffen kann.

Dieses ist indess nur Meinung und blos Hypothese; ungewiss, wie alle Urtheile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unserer Gewalt steht, die ihr einzig angemessene Naturursache angeben wollen; und selbst als eine solche enthält sie, in einem schon bestehenden Staat, nicht ein Princip für den Unterthan, sie zu erzwingen (wie vorher gezeigt worden,) sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter. Ob es zwar in der Natur des Menschen nach der gewöhnlichen Ordnung eben nicht liegt, von seiner Gewalt willkührlich nachzulassen, gleichwohl es aber in dringenden Umständen doch nicht unmöglich ist; so kann man es für einen, den moralischen Wünschen und Hoffnungen der Menschen (beim Bewusstsein ihres Unvermögens) nicht unangemessenen Ausdruck halten, die dazu erforderlichen Umstände von der Vorsehung zu erwarten, welche dem Zwecke der Menschheit im Ganzen ihrer Gattung zur Erreichung ihrer endlichen Bestimmung durch freien Gebrauch ihrer Kräfte, so weit sie reichen, einen Ausgang verschaffen werde, welchem die Zwecke der Menschen, abgesondert betrachtet, gerade entgegenwirken. Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, untereinander, verschafft der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.

Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger liebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander. Kein Staat ist gegen den andern wegen seiner Selbstständigkeit oder seines Eigenthums einen

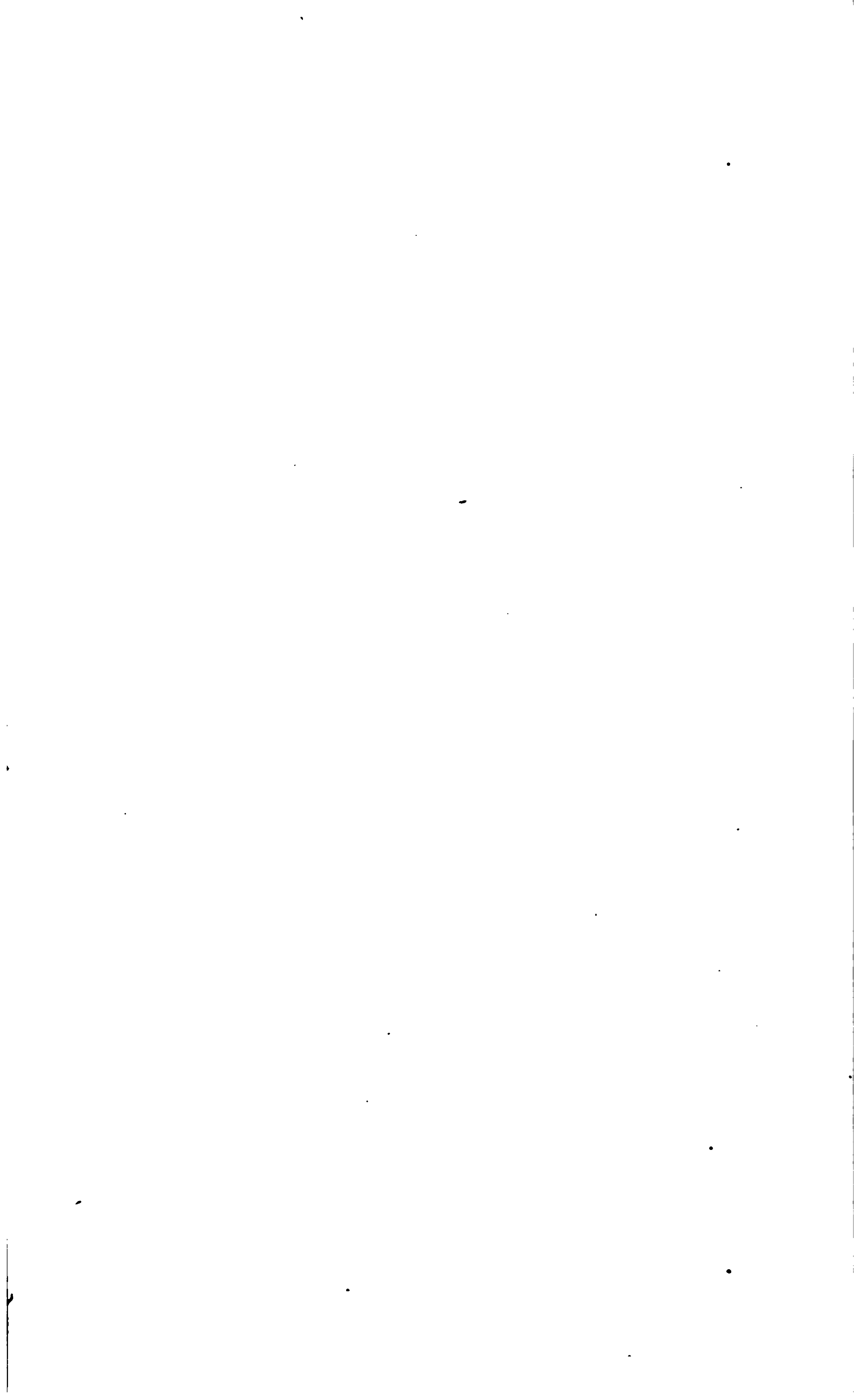
Augenblick gesichert. Der Wille, einander zu unterjochen, oder an dem Seinen zu schmälern, ist jederzeit da; und die Rüstung zur Vertheidigung, die den Frieden oft noch drückender und für die innere Wohlfahrt zerstörender macht, als selbst den Krieg, darf nie nachlassen. Nun ist hierwider kein anderes Mittel, als ein auf öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müsste, gegründetes Völkerrecht, (nach der Analogie eines bürgerlichen oder Staatsrechts einzelner Menschen) möglich. — Denn ein dauernder allgemeiner Frieden, durch die sogenannte Balance der Mächte in Europa ist, wie SWIFT's Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbaut war, dass, als sich ein Sperling drauf setzte, es sofort einfiel, ein bloses Hirngespinnst. — „Aber solchen Zwangsgesetzen, wird man sagen, werden sich Staaten doch nie unterwerfen; und der Vorschlag zu einem allgemeinen Völkerstaat, unter dessen Gewalt sich alle einzelne Staaten freiwillig bequemen sollen, um seinen Gesetzen zu gehorchen, mag in der Theorie eines Abt von ST. PIERRE, oder eines ROUSSEAU noch so artig klingen, so gilt er doch nicht für die Praxis; wie er denn auch von grossen Staatsmännern, mehr aber noch von Staatsoberhäuptern als eine pedantisch-kindische, aus der Schule hervorgetretene Idee jederzeit ist verlacht worden."

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniss unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreist, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, dass ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich *(in praxi),* und dass er sein kann, anzunehmen; — zugleich aber auch *(in subsidium)* auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will, *(fata volentem ducunt, nolentem trahunt.)* Bei dieser letzteren wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht: welche, da in ihr immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, dass nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen misslungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.

VI.

Etwas
über
den Einfluss des Mondes
auf
die Witterung.

1794.



Herr Hofrath LICHTENBERG in Göttingen sagt, in seiner aufgeweckten und gedankenreichen Manier, irgendwo in seinen Schriften: „der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluss haben; er hat aber doch darauf Einfluss."

A der Satz: „er sollte ihn nicht haben." Denn wir kennen nur zwei Vermögen, wodurch er in so grosser Entfernung auf unsere Erde Einfluss haben kann: sein Licht,* welches er, als ein von der Sonne

* Bei Gelegenheit der anzumerkenden Schwächen des Mondlichts, in Vergleichung sogar nur mit dem eigenen strahlenden Licht eines Fixsterns, den der Mond zu verdecken in Bereitschaft seht, sei es mir erlaubt, zu einer Beobachtung des, um die genauere Kenntniss der Gestalt der Weltkörper so verdienten Herrn O. A SCHRÖTER in Lilienthal (Astronom. Abhandl. 1793, S. 193) eine muthmassliche Erklärung hinzuzuthun. „Aldebaran (heisst es) verschwand nicht sofort durch Vorrückung des Mondes, und, (indem Herr SCHRÖTER beides, Mondrand und Aldebaran, mit erwünschter Schärfe sah,) war er reichlich 2 bis 3 Secunden lang vor dem Mondrande auf der Scheibe sichtbar; da er dann, ohne dass man einige Lichtabnahme noch einen veränderten Durchmesser an ihm bemerkte, so plötzlich verschwand, dass über dem Verschwinden selbst bei weitem keine ganze, sondern etwa nur eine halbe Secunde Zeit, wenigstens gewiss nicht viel darüber, verstrich." Diese Erscheinung ist meiner Meinung nach nicht einer optischen Täuschung, sondern der Zeit zuzuschreiben, die das Licht bedarf, um von dem Stern in der Weite des Mondes bis zur Erde zu kommen, welche etwa $1^1/_5$ Secunden beträgt, innerhalb welcher der Aldebaran schon durch den Mond verdeckt war. Ob nun über dem Besinnen: dass der Stern schon innerhalb der Mondsfläche, (nicht blos in Berührung mit ihr) gesehen werde, imgleichen über der Wahrnehmung und dem Bewusstsein, dass er nun verschwunden sei, nicht über die übrigen $^4/_5$ einer Secunde, (die eigentlich nicht zur Beobachtung gehören,) vergangen sein mögen, die wahre also und die vermeinte, obzwar unvermeidliche Schein-Beobachtung zusammen nicht etwa die 2 Secunden, (als so viel Herr SCHRÖTER allenfalls einräumt,) austragen, muss dem eigenen Urtheil dieses scharfsichtigen und geübten Beobachters überlassen werden.

Nach anderweitigen bewundernswürdigen Entdeckungen ebendesselben, die Structur der Mondfläche betreffend, scheint die uns zugekehrte Hälfte des Mondes

erleuchteter Körper, reflectirt; und seine **Anziehungskraft**, die, als Ursache der Schwere, ihm mit aller Materie gemein ist. Von beiden können wir sowohl die Gesetze, als auch durch ihre Wirkungen die Grade ihrer Wirksamkeit hinreichend angeben, um die Veränderungen, die sie zur Folge haben, aus jenen, als Ursachen zu erklären; neue verborgene Kräfte aber zum Behuf gewisser Erscheinungen auszudenken, die mit den schon bekannten nicht in genugsam durch Erfahrung beglaubigter Verbindung stehen, ist ein Wagstück, das eine gesunde Naturwissenschaft nicht leichtlich einräumt. So wird sie z. B. sich der angeblichen Beobachtung, dass in den **Mondschein** gelegte Fische eher, als die im Schatten desselben liegenden, faulen, sehr weigern, da jenes Licht, selbst durch die grössten Brenngläser oder Brennspiegel zusammengedrängt, doch auf das allerempfindlichste Thermometer nicht die mindeste merkliche Wirkung thut; — für die Beobachtung aber des, durch den Mondeseinfluss sehr beschleunigten Todes der Fieberkranken in **Bengalen**, zur Zeit einer Sonnenfinsterniss, doch einige Achtung haben; weil die Anziehung des Mondes, (die sich zu dieser Zeit mit der der Sonne vereinigt,) ihr Vermögen, auf die Körper der Erde sehr merklich zu wirken, durch andere Erfahrungen unzweideutig darthut.

---

ein einer ausgebrannten vulcanischen Schlacke ähnlicher und unbewohnbarer Körper zu sein Wenn man aber annimmt, dass die Eruptionen der elastischen Materien aus dem Innern desselben, so lange er noch im Zustande der Flüssigkeit war, sich mehr nach der der Erde zugekehrten, als von ihr abgekehrten Seite gewandt haben, (welches, da der Unterschied der Anziehung der ersteren von der des Mittelpunkts des Mondes grösser ist, als der zwischen der Anziehung des Mittelpunkts und der abgekehrten Seite, und elastische in einem Flüssigen aufsteigende Materien desto mehr sich ausdehnen, je weniger sie gedrückt werden, beim Erstarren dieses Weltkörpers auch grössere Höhlungen im Inwendigen desselben auf der ersteren, als der letzteren Hälfte hat zurücklassen müssen;) so wird man sich gar wohl denken können, dass der Mittelpunkt der Schwere mit dem der Grösse dieses Körpers nicht zusammentreffen, sondern zu der abgekehrten Seite hin liegen werde, welches dann zur Folge haben würde, dass Wasser und Luft, die sich etwa auf diesem Erdtrabanten befinden möchten, die erstere Seite verlassen, und, indem sie auf die zweite abflossen, diese dadurch allein bewohnbar gemacht hätten. — Ob übrigens die Eigenschaft desselben, sich in derselben Zeit um seine Achse zu drehen, in welcher er seinen Kreislauf macht, aus der nämlichen Ursache, (nämlich dem Unterschied der Anziehung beider Hälften bei einem Monde, der um seinen Planeten läuft, wegen seiner viel grösseren Nahheit zum letzteren, als der des Planeten zur Sonne,) **allen Monden** als eigen angenommen werden dürfe, muss denen, die in der Attractionstheorie bewanderter sind, zu entscheiden überlassen werden.

Wenn es also darauf ankömmt, *a priori* zu entscheiden: ob der Mond auf Witterungen Einfluss habe oder nicht, so kann von dem Licht, welches er auf die Erde wirft, nicht die Rede sein; und es bleibt folglich nur seine Anziehungskraft (nach allgemeinen Gravitationsgesetzen) übrig, woraus diese Wirkung auf die Atmosphäre erklärlich sein müsste. Nun kann seine unmittelbare Wirkung durch diese Kraft nur in der Vermehrung oder Verminderung der Schwere der Luft bestehen; diese aber, wenn sie merklich sein soll, muss sich am Barometer beobachten lassen. Also würde obiger Ausspruch (A) so lauten: die mit den Mondsstellungen regelmässig zusammenstimmenden Veränderungen des Barometerstandes lassen sich nicht aus der Attraction dieses Erdtrabanten begreiflich machen. Denn

1) lässt sich *a priori* darthun, dass die Mondesanziehung, sofern dadurch die Schwere unserer Luft vermehrt oder vermindert werden mag, viel zu klein sei, als dass diese Veränderung am Barometer bemerkt werden könnte (Lulof's Einleitung zur mathemat. und physik. Kenntniss der Erdkugel, §. 312); man mag sich nun die Luft blos als flüssiges (nicht elastisches) Wesen denken, wo ihre Oberfläche, bei der durch des Mondes Anziehuug veränderten Richtung der Schwere derselben, völlig Wasserpass halten; oder zugleich, wie sie es wirklich ist, als elastische Flüssigkeit, wo noch die Frage ist, ob ihre gleichdichten Schichten in verschiedenen Höhen auch da noch im Gleichgewicht bleiben würden, welches Letztere zu erörtern aber hier nicht der Ort ist.

2) Beweiset die Erfahrung diese Unzulänglichkeit der Mondesanziehung zur merklichen Veränderung der Luftschwere. Denn sie müsste sich, wie die Ebbe und Fluth, in 24 Stunden zweimal am Barometer zeigen; wovon aber nicht die mindeste Spur wahrgenommen wird.*

* Man muss sich nur richtige Begriffe von der Wirkung der Anziehungen des Mondes und der Sonne machen, sofern sie unmittelbaren Einfluss auf den Barometerstand haben mögen. Wenn das Meer (und so auch die Atmosphäre) fluthet, und so die Säulen dieses Flüssigen höher werden; so stellen sich Manche vor, das Gewicht derselben, (so wie der Druck der Luft aufs Barometer) müsse, nach der Theorie, grösser (mithin der Barometerstand höher) werden; aber es ist grade umgekehrt. Die Säulen steigen nur darum, weil sie durch die äussere Anziehung leichter werden; da sie nun im offenen Meere niemals Zeit genug bekommen, die ganze Höhe zu erreichen, die sie vermöge jener Anziehungen annehmen würden, wenn Mond und

B der Gegensatz: „der Mond hat gleichwohl einen (theils am Barometer bemerklichen, theils sonst sichtbaren) Einfluss auf die Witterung." — Die Witterung *(temperies aëris)* enthält zwei Stücke: Wind und Wetter. Das letztere ist entweder blos sichtbar: als heller, theils reiner, theils mit Wolken bestreuter, theils bezogener Himmel; oder auch fühlbar kalt oder warm, feucht oder trocken, im Einathmen erfrischend oder beklemmend. Denselben Wind begleitet nicht immer, doch oft, die nämliche Witterung; ob eine locale, die Luftmischung und mit ihr die Witterung abändernde Ursache einen gewissen Wind, oder dieser die Witterung herbeiführe, ist nicht immer auszumachen; und mit demselben Barometerstande, wenn er auch mit der Mondsstellung nach einer gewissen Regel in Harmonie wäre, kann doch verschiedenes Wetter verbunden sein. — Indess wenn der Windwechsel sich nach dem Mondwechsel sowohl für sich, als auch in Verbindung mit dem Wechsel der vier Jahreszeiten richtet; so hat der Mond doch (direct oder indirect) Einfluss auf die Witterung; wenn sich gleich nach ihm das Wetter nicht bestimmen lässt, mithin die ausgefundenen Regeln mehr dem Seemann, als dem Landmann brauchbar sein sollten. — Es zeigen sich aber zu dieser Behauptung wenigstens vorläufig hinreichende Analogien, welche, wenn sie gleich nicht astronomisch-berechneten Kalendergesetzen gleichkommen, doch als Regeln, um auf jene bei künftigen meteorologischen Beobachtungen Rücksicht zu nehmen, Aufmerksamkeit verdienen. Nämlich:

Sonne in der Stellung ihres grössten vereinigten Einflusses stehen blieben; so müsste an dem Orte der grössten Fluth der Druck des Meeres (und so auch der Druck der Luft aufs Barometer) kleiner, mithin auch der Barometerstand niedriger, zur Ebbezeit aber höher sein. — Sofern stimmen also die Regeln des Toaldo gar wohl mit der Theorie zusammen: dass nämlich das Barometer in den Syzygien im Fallen, in den Quadraturen aber im Steigen sei; wenn die letztere es nur begreiflich machen könnte, wie die Anziehungen jener Himmelskörper überhaupt auf den Barometerstand merklichen Einfluss haben können.

Was aber den ausserordentlich hohen Stand der See in Meerengen und langen Busen, vornehmlich zur Zeit der Springfluth, betrifft, so kommt dieser bei unserer Aufgabe gar nicht in Anschlag; weil er nicht unmittelbar und hydrostatisch von der Anziehung, sondern nur mittelbar durch eine von jener Veränderung herrührende Strombewegung, also hydraulisch, bewirkt wird; und so mag es auch wohl mit den Winden beschaffen sein, wenn sie, durch jene Anziehung in Bewegung gesetzt, durch Vorgebirge, Seestrassen und ihnen allein offen bleibende Engen in einem Inselmeer zu streichen genöthigt werden.

1) zur Zeit des neuen Lichts bemerkt man fast allemal wenigstens Bestrebungen der Atmosphäre, die Richtung des Windes zu verändern, die dahin ausschlagen, dass er entweder, nach einigem Hin- und Herwanken, sich wieder in seine alte Stelle begibt, oder, (wenn er vornehmlich den Compass in der Richtung der täglichen Sonnenbewegung ganz oder zum Theil durchgelaufen hat,) eine Stelle einnimmt, in welcher er den Monat hindurch herrschend bleibt.

2) Vierteljährig, zur Zeit der Solstitien und Aequinoctien und des auf sie zunächst folgenden Neulichts, wird diese Bestrebung noch deutlicher wahrgenommen; und welcher Wind nach demselben die ersten zwei bis drei Wochen die Oberhand hat, der pflegt auch das ganze Quartal hindurch der herrschende zu sein.

Auf diese Regeln scheinen auch die Wettervorhersagungen im Kalender seit einiger Zeit Rücksicht genommen zu haben. Denn wie der gemeine Mann selbst bemerkt haben will, sie treffen doch jetzt besser ein, wie vor diesem; vermuthlich, weil die Verfasser desselben jetzt auch den Toaldo hiebei zu Rathe ziehen mögen. So war es am Ende doch wohl gut, dass der Anschlag, Kalender ohne Aberglauben (eben so wenig wie der rasche Entschluss eines Williams, öffentlichen Religionsvortrag ohne Bibel) in Gang zu bringen, keinen Erfolg hatte. Denn nun wird der Verfasser jenes Volksbuchs, um die Leichtgläubigkeit des Volks nicht bis zu dessen gänzlichem Unglauben und daraus folgendem Verlust seines zum häufigen Absatz nöthigen Credits zu missbrauchen, genöthigt, den bisher aufgefundenen, obgleich noch nicht völlig gesicherten Regeln der Witterung nachzugehen, ihnen allmählig mehr Bestimmung zu verschaffen und sie der Gewissheit der Erfahrung wenigstens näher zu bringen; so dass das vorher aus Aberglauben blindlings Angenommene endlich wohl in einen nicht blos vernünftigen, sondern selbst über die Gründe vernünftelnden Glauben übergehen kann. — Daher mag den Zeichen: Gut Pflanzen, Gut Bauholzfällen, ihr Platz im Kalender noch immer bleiben; weil, ob dem Monde, wie auf das Reich der organisirten Natur überhaupt, so insbesondere aufs Pflanzenreich, nicht wirklich ein merklicher Einfluss zustehe, so ausgemacht noch nicht ist, und philosophische Garten- und Forstkundige dadurch aufgefordert werden, auch diesem Bedürfniss des Publicums wo möglich Genüge zu thun. Nur die Zeichen, die den gemeinen Mann zur Pfuscherei an seiner Gesundheit verleiten können, müssten ohne Verschonen weggelassen werden.

Hier ist nun zwischen der Theorie, die dem Monde ein Vermögen abspricht, und der Erfahrung, die es ihm zuspricht, ein Widerstreit.

Ausgleichung dieses Widerstreites.

Die Anziehung des Mondes, also die einzige bewegende Kraft desselben, wodurch er auf die Atmosphäre, und allenfalls auch auf Witterungen Einfluss haben kann, wirkt direct auf die Luft nach statischen Gesetzen, d. i. sofern diese eine wägbare Flüssigkeit ist. Aber hiedurch ist der Mond viel zu unvermögend, eine merkliche Veränderung am Barometerstande, und, sofern die Witterung von der Ursache desselben unmittelbar abhängt, auch an dieser zu bewirken, mithin sollte (nach A) er sofern keinen Einfluss auf die Witterung haben. — Wenn man aber eine weit über die Höhe der wägbaren Luft sich erstreckende (eben dadurch auch der Veränderung durch stärkere Mondesanziehung besser ausgesetzte), die Atmosphäre bedeckende, imponderable Materie (oder Materien) annimmt, die, durch des Mondes Anziehung bewegt, und dadurch mit der untern Luft zu verschiednen Zeiten vermischt, oder von ihr getrennt, der Affinität mit der letztern wegen (also nicht durch ihr Gewicht) die Elasticität derselben theils zu verstärken, theils zu schwächen und so mittelbar, (nämlich im ersteren Fall durch den bewirkten Abfluss der gehobenen Luftsäulen, im zweiten durch den Zufluss der Luft zu den erniedrigten) ihr Gewicht zu verändern vermag;* so wird man es möglich finden, dass der Mond indirect

* Diese Erklärung geht zwar eigentlich nur auf die Correspondenz der Witterung mit dem Barometerstande (also auf A); und es bleibt noch übrig, die der Winde mit den Mondsaspecten und den Jahreszeiten (nach B), bei allerlei Wetter und Barometerstande, aus demselben Princip zu erklären, (wobei immer wohl zu merken ist, dass schlechterdings nur vom Einfluss des Mondes, und allenfalls auch dem viel kleineren der Sonne, aber nur durch ihre Anziehung, nicht durch die Wärme, die Rede sei.) Da ist nun befremdlich, dass der Mond in den genannten astronomischen Punkten über verschiedene, doch in einerlei Breite belegene Länder, Wind und Wetter auf verschiedene Art stellt und vorherbestimmt. Weil aber verschiedene Tage, ja Wochen zur Feststellung und Bestimmung des herrschenden Windes erfordert werden, in welcher Zeit die Wirkungen der Mondesanziehung auf das Gewicht der Luft, mithin aufs Barometer, einander aufheben müssten, und also keine bestimmte Richtung desselben hervorbringen können; so kann ich mir jene Erscheinung nicht anders auf einige Art begreiflich machen, als dass ich mir viele ausser und

auf Veränderung der Witterung (nach B), aber eigentlich nach chemischen Gesetzen Einfluss haben könne. — Zwischen dem Satz aber: der Mond hat direct keinen Einfluss auf die Witterung, und dem Gegensatz: er hat indirect einen Einfluss auf dieselbe, — ist kein Widerspruch.

Diese imponderable Materie wird vielleicht auch als incoercibel (unsperrbar) angenommen werden müssen; das ist, als eine solche, die von andern Materien nicht anders, als dadurch, dass sie mit ihnen in chemischer Verwandtschaft steht, (dergleichen mit der magnetischen und dem alleinigen Eisen stattfindet,) gesperrt werden kann, durch alle übrigen aber frei hindurchwirkt; wenn man die Gemeinschaft der Luft der höheren (jovialischen), über die Region der Blitze hinausliegenden Regionen mit der unterirdischen (vulcanischen) tief unter den Gebirgen befindlichen, die sich in manchen Meteoren nicht undeutlich offenbart, in Erwägung zieht. Vielleicht gehört auch dahin die Luftbeschaffenheit, welche einige Krankheiten, in gewissen Ländern, zu gewisser Zeit, epidemisch (eigentlich grassirend) macht, und die ihren Einfluss nicht blos auf ein Volk von Menschen, sondern auch ein Volk von gewissen Arten von Thieren oder Gewächsen beweiset, deren Lebensprincip Herr Dr. Schäffer in Regensburg in seiner scharfsinnigen Schrift über die Sensibilität, nicht in ihnen, sondern in einer durchdringenden, jener analogischen äusseren Materie setzt.

Dieses „Etwas" ist also nur klein, und wohl wenig mehr, als das Geständniss der Unwissenheit; welches aber, seitdem uns ein de Luc bewiesen hat, dass wir, was eine Wolke, und wie sie möglich sei, (eine Sache, die vor 20 Jahren kinderleicht war,) gar nicht einsehen, nicht mehr sonderlich auffallen und befremden kann. Geht es uns doch hie-

neben einander, oder auch innerhalb einander (sich einschliessende) kreis- oder wirbelförmige, durch des Mondes Anziehung bewirkte, den Wasserhosen analogische Bewegungen jener, über die Atmosphäre hinausreichenden imponderabeln Materie denke; welche, nach Verschiedenheit des Bodens (der Gebirge, der Gewässer, selbst der Vegetation auf demselben) und dessen chemischer Gegenwirkung, den Einfluss derselben auf die Atmosphäre in demselben Parallelzirkel verschieden machen können. Aber hier verlässt uns die Erfahrung zu sehr, um mit erträglicher Wahrscheinlichkeit auch nur zu meinen.

mit ebenso, wie mit dem Katechismus, den wir in unserer Kindheit auf ein Haar inne hatten und zu verstehen glaubten, den wir aber, je älter und überlegender wir werden, desto weniger verstehen, und deshalb noch einmal in die Schule gewiesen zu werden wohl verdienten; wenn wir nur Jemanden (ausser uns selbst) auffinden könnten, der ihn besser verstände.

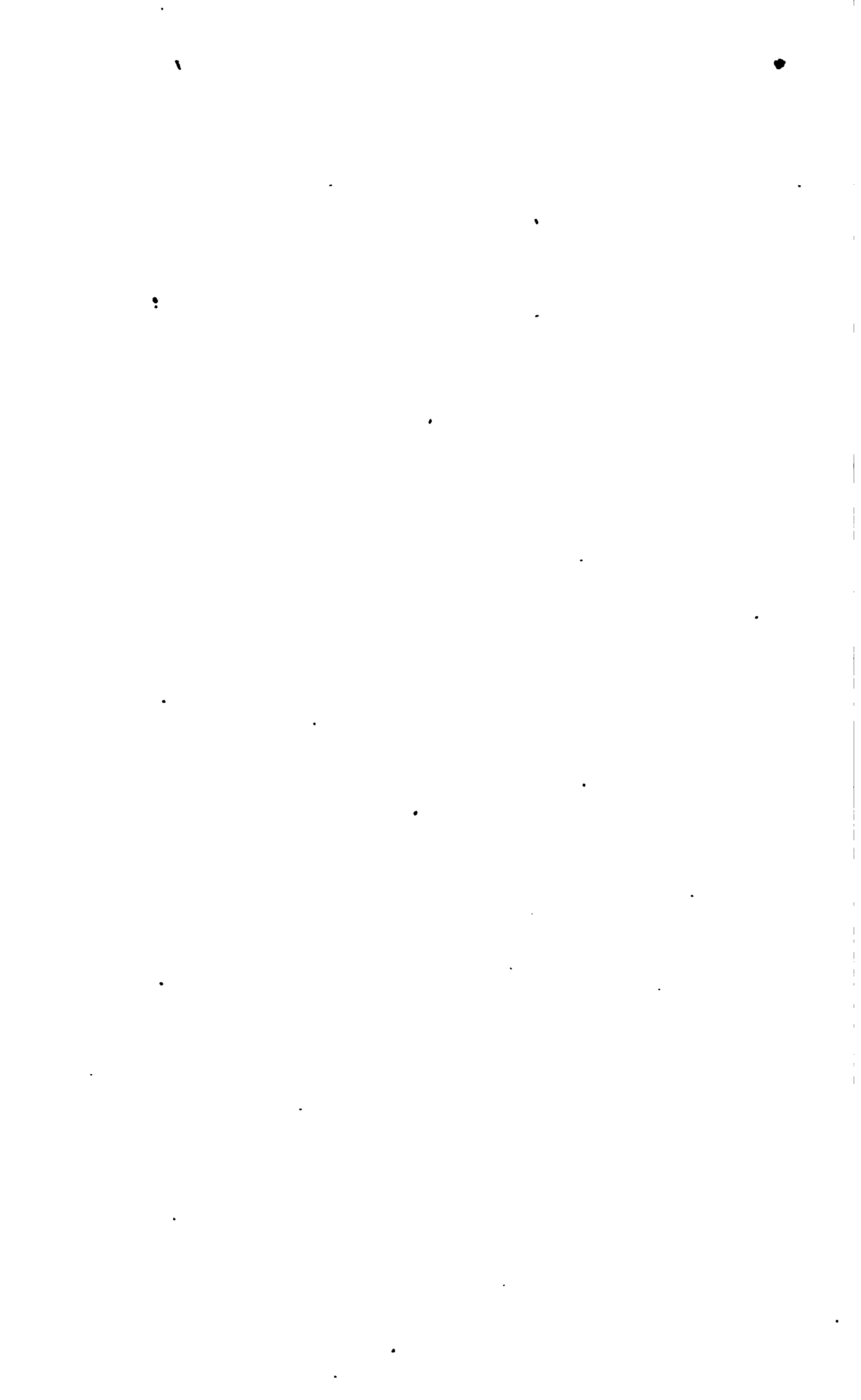
Wenn aber Herr de Luc von seiner Wolke hofft: ihre fleissigere Beobachtung könne uns noch dereinst wichtige Aufschlüsse in der Chemie verschaffen; so ist daran wohl nicht zu denken, sondern dieses ward vermuthlich den Antiphlogistikern nur so in den Weg geworfen. Denn die Fabrik derselben liegt wohl in einer Region, wohin wir nicht gelangen können, um daselbst Experimente zu machen; und man kann vernünftiger Weise viel eher erwarten, dass die Chemie für die Meteorologie, als dass diese für jene neue Aufschlüsse schaffen werde.

VII.

Das

Ende aller Dinge.

1794.



Es ist ein, vornehmlich in der frommen Sprache, üblicher Ausdruck, einen sterbenden Menschen sprechen zu lassen: er gehe aus der Zeit in die Ewigkeit.

Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern ginge nur immer aus einer in die andre fort. Also muss damit ein Ende aller Zeit, bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber, (sein Dasein als Grösse betrachtet,) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Grösse *(duratio noumenon)* gemeint sein, von der wir uns freilich keinen, (als blos negativen) Begriff machen können. Dieser Gedanke hat etwas Grausendes in sich; weil er gleichsam an den Rand eines Abgrunds führt, aus welchem für den, der darin versinkt, keine Wiederkehr möglich ist, („ihn aber hält am ernsten Orte, der nichts zurücke lässt, die Ewigkeit mit starken Armen fest." HALLER;) und doch auch etwas Anziehendes; denn man kann nicht aufhören, sein zurückgeschrecktes Auge immer wiederum darauf zu wenden, *(nequeunt expleri corda tuendo.* VIRGIL.) Er ist furchtbar-erhaben; zum Theil wegen seiner Dunkelheit, in der die Einbildungskraft mächtiger, als beim hellen Lichte zu wirken pflegt. Endlich muss er doch auch mit der allgemeinen Menschenvernunft auf wundersame Weise verwebt sein; weil er unter allen vernünftelnden Völkern, zu allen Zeiten, auf eine oder andere Art eingekleidet, angetroffen wird. — Indem wir nun den Uebergang aus der Zeit in die Ewigkeit, (diese Idee mag, theoretisch, als Erkenntniss-Erweiterung betrachtet, objective Realität haben oder nicht,) sowie ihn sich die Vernunft in moralischer Rücksicht selbst macht, verfolgen, stossen wir auf das Ende aller Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung; welches Ende aber in der moralischen Ordnung der Zwecke zugleich den Anfang einer Fortdauer eben

dieser als übersinnlicher, folglich nicht unter Zeitbedingungen stehender Wesen ist, die also, und deren Zustand keiner andern, als moralischer Bestimmung ihrer Beschaffenheit fähig sein wird.

Tage sind gleichsam Kinder der Zeit, weil der folgende Tag, mit dem, was er enthält, das Erzeugniss des vorigen ist. Wie nun das letzte Kind seiner Eltern jüngstes Kind genannt wird; so hat unsere Sprache beliebt, den letzten Tag, (den Zeitpunkt, der alle Zeit beschliesst,) den jüngsten Tag zu nennen. Der jüngste Tag gehört also annoch zur Zeit; denn es geschieht an ihm noch irgend etwas (nicht zur Ewigkeit, wo nichts mehr geschieht, weil das Zeitfortsetzung sein würde, Gehöriges,) nämlich Ablegung der Rechnung der Menschen von ihrem Verhalten in ihrer ganzen Lebenszeit. Er ist ein Gerichtstag; das Begnadigungs- oder Verdammungs-Urtheil des Weltrichters ist also das eigentliche Ende aller Dinge in der Zeit, und zugleich der Anfang der (seligen oder unseligen) Ewigkeit, in welcher das Jedem zugefallene Loos so bleibt, wie es in dem Augenblick des Ausspruchs (der Sentenz) ihm zu Theil ward. Also enthält der jüngste Tag auch das jüngste Gericht zugleich in sich. — Wenn nun zu den letzten Dingen noch das Ende der Welt, sowie sie in ihrer jetzigen Gestalt erscheint, nämlich das Abfallen der Sterne vom Himmel als einem Gewölbe, der Einsturz dieses Himmels selbst (oder das Entweichen desselben als eines eingewickelten Buchs,) das Verbrennen beider, die Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zum Sitz der Seligen, und der Hölle zu dem der Verdammten, gezählt werden sollten; so würde jener Gerichtstag freilich nicht der jüngste Tag sein, sondern es würden noch verschiedne andre auf ihn folgen. Allein da die Idee eines Endes aller Dinge ihren Ursprung nicht von dem Vernünfteln über den physischen, sondern über den moralischen Lauf der Dinge in der Welt hernimmt, und dadurch allein veranlasst wird; der letztere auch allein auf das Uebersinnliche, (welches nur am Moralischen verständlich ist,) dergleichen die Idee der Ewigkeit ist, bezogen werden kann; so muss die Vorstellung jener letzten Dinge, die nach dem jüngsten Tage kommen sollen, nur als Versinnlichung des letztern sammt seinen moralischen, uns übrigens nicht theoretisch begreiflichen Folgen angesehen werden.

Es ist aber anzumerken, dass es von den ältesten Zeiten her zwei, die künftige Ewigkeit betreffende Systeme gegeben hat: eines, das der Unitarier derselben, welche allen Menschen (durch mehr oder weniger lange Büssungen gereinigt) die ewige Seligkeit; das andere das der

Dualisten,* welche einigen Auserwählten die Seligkeit, allen Uebrigen aber die ewige Verdammniss zusprechen. Denn ein System, wornach Alle verdammt zu sein bestimmt wären, konnte wohl nicht Platz finden, weil sonst kein rechtfertigender Grund da wäre, warum sie überhaupt wären erschaffen worden; die Vernichtung Aller aber eine verfehlte Weisheit anzeigen würde, die, mit ihrem eignen Werk unzufrieden, kein ander Mittel weiss, den Mängeln desselben abzuhelfen, als es zu zerstören. — Den Dualisten steht indess immer ebendieselbe Schwierigkeit, welche hinderte, sich eine ewige Verdammung Aller zu denken, im Wege; denn wozu, könnte man fragen, waren auch die Wenigen, warum auch nur ein Einziger geschaffen, wenn er nur dasein sollte, um ewig verworfen zu werden? welches doch ärger ist, als gar nicht sein.

Zwar, so weit wir es einsehen, so weit wir uns selbst erforschen können, hat das dualistische System, (aber nur unter einem höchstguten Urwesen) in praktischer Absicht, für jeden Menschen, wie er sich selbst zu richten hat, (obgleich nicht, wie er Andere zu richten befugt ist,) einen überwiegenden Grund in sich; denn, so viel er sich kennt, lässt ihm die Vernunft keine andre Aussicht in die Ewigkeit übrig, als die ihm aus seinem bisher geführten Lebenswandel sein eignes Gewissen am Ende des Lebens eröffnet. Aber zum Dogma, mithin um einen an sich selbst, objectiv-gültigen, theoretischen Satz daraus zu machen, dazu ist es, als bloses Vernunfturtheil, bei weitem nicht hinreichend. Denn welcher Mensch kennt sich selbst, wer kennt Andre so durch und durch, um zu entscheiden: ob, wenn er von den Ursachen seines vermeintlich wohlgeführten Lebenswandels alles, was man Verdienst des Glücks nennt, als sein angebornes gutartiges Temperament, die natürliche grössere

* Ein solches System war in der altpersischen Religion (des Zoroaster) auf der Voraussetzung zweier im ewigen Kampf mit einander begriffenen Urwesen, dem guten Princip, Ormuzd, und dem bösen, Ahriman, gegründet. — Sonderbar ist es, dass die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem jetzigen Sitze der deutschen Sprache entfernten Länder, in der Benennung dieser beiden Urwesen, deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, dass in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Princip Godeman, (welches Wort in dem Namen *Darius Codomannus* auch zu liegen scheint,) genannt werde; und da das Wort Ahriman mit dem arge Mann sehr gleichlautet, das jetzige Persische auch eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält, so mag es eine Aufgabe für den Alterthumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwandtschaft dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen.

Stärke seiner obern Kräfte, (des Verstandes und der Vernunft, um seine Triebe zu zähmen,) überdem auch noch die Gelegenheit, wo ihm der Zufall glücklicher Weise viele Versuchungen ersparte, die einen Andern trafen; wenn er dies alles von seinem wirklichen Charakter absonderte, (wie er das denn, um diesen gehörig zu würdigen, nothwendig abrechnen muss, weil er es, als Glücksgeschenk, seinem eignen Verdienst nicht zuschreiben kann;) wer will dann entscheiden, sage ich, ob vor dem allsehenden Auge eines Weltrichters ein Mensch, seinem innern moralischen Werthe nach, überall noch irgend einen Vorzug vor dem andern habe, und es so vielleicht nicht ein ungereimter Eigendünkel sein dürfte, bei dieser oberflächlichen Selbsterkenntniss, zu seinem Vortheil über den moralischen Werth (und das verdiente Schicksal) seiner selbst sowohl, als Anderer irgend ein Urtheil zu sprechen? — Mithin scheint das System des Unitariers sowohl, als des Dualisten, beides als Dogma betrachtet, das speculative Vermögen der menschlichen Vernunft gänzlich zu übersteigen, und alles uns dahin zurückzuführen, jene Vernunftideen schlechterdings nur auf die Bedingungen des praktischen Gebrauchs einzuschränken. Denn wir sehen doch nichts vor uns, das uns von unserm Schicksal in einer künftigen Welt jetzt schon belehren könnte, als das Urtheil unseres eignen Gewissens, d. i. was unser gegenwärtiger moralischer Zustand, so weit wir ihn kennen, uns darüber vernünftiger Weise urtheilen lässt; dass nämlich, welche Principien unsers Lebenswandels wir bis zu dessen Ende in uns herrschend gefunden haben, (sie seien die des Guten oder des Bösen,) auch nach dem Tode fortfahren werden, es zu sein; ohne dass wir eine Abänderung derselben in jener Zukunft anzunehmen den mindesten Grund haben. Mithin müssten wir uns auch der jenem Verdienste oder dieser Schuld angemessenen Folgen, unter der Herrschaft des guten oder bösen Princips, für die Ewigkeit gewärtigen: in welcher Rücksicht es folglich weise ist, so zu handeln, **als ob** ein anderes Leben, und der moralische Zustand, mit dem wir das gegenwärtige endigen, sammt seinen Folgen, beim Eintritt in dasselbe unabänderlich sei. In praktischer Absicht wird also das anzunehmende System das dualistische sein müssen; ohne doch ausmachen zu wollen, welches von beiden, in theoretischer und blos speculativer, den Vorzug verdiene: zumal da das unitarische zu sehr in gleichgültige Sicherheit einzuwiegen scheint.

Warum erwarten aber die Menschen **überhaupt ein Ende** der Welt? und wenn dieses ihnen auch eingeräumt wird, warum eben ein

Ende mit Schrecken (für den grössten Theil des menschlichen Geschlechts)? . . . Der Grund des Ersteren scheint darin zu liegen, weil die Vernunft ihnen sagt, dass die Dauer der Welt nur sofern einen Werth hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäss sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung ihnen zwecklos zu sein scheint; wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat und keine vernünftige Absicht zu erkennen gibt. Das Letztere gründet sich auf der Meinung von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts*, die bis zur Hoffnungslosigkeit gross sei; welchem ein Ende und zwar ein schreckliches Ende zu machen, die einzige der höchsten Weisheit und Gerechtigkeit (dem grössten Theil der Menschen nach) anständige Maassregel sei. — Daher sind auch die Vorzeichen des jüngsten Tages, (denn wo lässt es eine durch grosse Erwartung erregte Einbildungskraft wohl an Zeichen und Wundern fehlen?) alle von der schrecklichen Art. Einige sehen sie in der überhandnehmenden Ungerechtigkeit, Unterdrückung der Armen durch über-

* Zu allen Zeiten haben sich dünkende Weise (oder Philosophen), ohne die Anlage zum Guten in der menschlichen Natur einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, sich in widrigen, zum Theil ekelhaften Gleichnissen erschöpft, um unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen, recht verächtlich vorzustellen. 1) Als ein Wirthshaus (Karavanserai), wie jener Derwisch sie ansieht; wo jeder auf seiner Lebensreise Einkehrende gefasst sein muss, von einem folgenden bald verdrängt zu werden. 2) Als ein Zuchthaus; welcher Meinung die brahmanischen, tibetanischen und andere Weisen des Orients, (auch sogar PLATO,) zugethan sind: ein Ort der Züchtigung und Reinigung gefallner, aus dem Himmel verstossner Geister, jetzt menschlicher oder Thier-Seelen. 3) Als ein Tollhaus: wo nicht allein Jeder für sich seine eignen Absichten vernichtet, sondern Einer dem Anderen alles erdenkliche Herzeleid zufügt, und obenein die Geschicklichkeit und Macht, das thun zu können, für die grösste Ehre hält. Endlich 4) als ein Kloak, wo aller Unrath aus andern Welten hingebannt worden. Der letztere Einfall ist auf gewisse Art originell, und einem persischen Witzling zu verdanken, der das Paradies, den Aufenthalt des ersten Menschenpaars, in den Himmel versetzte, in welchem Garten Bäume genug, mit herrlichen Früchten reichlich versehen, anzutreffen, deren Ueberfluss, nach ihrem Genuss, sich durch unmerkliche Ausdünstung verlor; einen einzigen Baum mitten im Garten ausgenommen, der zwar eine reizende, aber solche Frucht trug, die sich nicht ausschwitzen liess. Da unsre ersten Eltern sich nun gelüsten liessen, ungeachtet des Verbots, dennoch davon zu kosten; so war, damit sie den Himmel nicht beschmutzten, kein andrer Rath, als dass einer der Engel ihnen die Erde in weiter Ferne zeigte, mit den Worten: „das ist der Abtritt für das ganze Universum", sie sodann dahin führte, um das Benöthigte zu verrichten, und darauf mit Hinterlassung derselben zum Himmel zurückflog. Davon sei nun das menschliche Geschlecht auf Erden entsprungen.

müthige Schwelgerei der Reichen, und dem allgemeinen Verlust von Treu und Glauben; oder in den an allen Erdenden sich entzündenden blutigen Kriegen u. s. w., mit einem Worte, an dem moralischen Verfall und der schnellen Zunahme aller Laster, sammt den sie begleitenden Uebeln, dergleichen, wie sie wähnen, die vorige Zeit nie sah. Andre dagegen in ungewöhnlichen Naturveränderungen, an den Erdbeben, Stürmen und Ueberschwemmungen, oder Kometen und Luftzeichen.

In der That fühlen, nicht ohne Ursache, die Menschen die Last ihrer Existenz, ob sie gleich selbst die Ursache derselben sind. Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. — Natürlicher Weise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Cultur der Talente, die Geschicklichkeit des Geschmacks, (mit ihrer Folge, der Ueppigkeit,) der Entwickelung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl, als physisches Wohl; weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel, sie zu befriedigen. Aber die sittliche Anlage der Menschheit, die, (wie Horaz'ens *poena, pede claudo)* ihr immer nachhinkt, wird sie, die in ihrem eilfertigen Lauf sich selbst verfängt und oft stolpert, (wie man unter einem weisen Weltregierer wohl hoffen darf,) dereinst überholen; und so sollte man selbst nach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, wohl die Hoffnung nähren können, dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt, als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten, und das Ende aller Dinge auf Erden herbeiführen dürfte. Allein dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjectiv, keinen so allgemeinkräftigen Einfluss auf die Gemüther zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird.

Anmerkung. Da wir es hier blos mit Ideen zu thun haben, (oder damit spielen,) die die Vernunft sich selbst schafft, wovon die Gegenstände, (wenn sie deren haben,) ganz über unsern Gesichtskreis hinausliegen, die indess, obzwar für das speculative Erkenntniss überschwenglich, darum doch nicht in aller Beziehung für leer zu halten sind, sondern in praktischer Absicht uns von der gesetzgebenden Vernunft selbst an die Hand gegeben werden, nicht etwa um über ihre Gegenstände, was sie an sich und ihrer Natur nach sind, nachzugrübeln, sondern wie wir sie

zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten Grundsätze zu denken haben, (wodurch sie, die sonst gänzlich leer wären, objective praktische Realität bekommen;) — so haben wir ein freies Feld vor uns, dieses Product unserer eigenen Vernunft: den allgemeinen Begriff von einem Ende aller Dinge, nach dem Verhältniss, das er zu unserm Erkenntnissvermögen hat, einzutheilen, und die unter ihm stehenden zu classificiren.

Diesem nach wird das Ganze 1) in das natürliche* Ende aller Dinge, nach der Ordnung moralischer Zwecke göttlicher Weisheit, welches wir also (in praktischer Absicht) wohl verstehen können, 2) in das mystische (übernatürliche) Ende derselben, in der Ordnung der wirkenden Ursachen, von welchen wir nichts verstehen, 3) in das widernatürliche (verkehrte) Ende aller Dinge, welches von uns selbst, dadurch, dass wir den Endzweck missverstehen, herbeigeführt wird, eingetheilt, und in drei Abtheilungen vorgestellt werden; wovon die erste so eben abgehandelt worden, und nun die zwei noch übrigen folgen.

In der Apokalypse (X, 5. 6) „hebt ein Engel seine Hand auf gen Himmel, und schwört bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der den Himmel erschaffen hat u. s. w.: dass hinfort keine Zeit mehr sein soll."

Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel „mit seiner Stimme von sieben Donnern" (v. 3) habe Unsinn schreien wollen, so muss er damit gemeint haben, dass hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser stattfinden kann und ohne ihre Voraussetzung gar nicht denkbar ist.

Hier wird nun ein Ende aller Dinge, als Gegenstände der Sinne, vorgestellt, wovon wir uns gar keinen Begriff machen können; weil wir uns selbst unvermeidlich in Widersprüche verfangen, wenn wir einen ein-

* Natürlich (formaliter) heisst, was nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, welche es auch sei, mithin auch der moralischen, (also nicht immer blos der physischen,) nothwendig folgt. Ihm ist das Nichtnatürliche, welches entweder das Uebernatürliche, oder das Widernatürliche sein kann, entgegengesetzt. Das Nothwendige aus Naturursachen würde auch als materialiter-natürlich (physisch-nothwendig) vorgestellt werden.

zigen Schritt aus der Sinnenwelt in die intelligible thun wollen: welches hier dadurch geschieht, dass der Augenblick, der das Ende der erstern ausmacht, auch der Anfang der andern sein soll, mithin diese mit jener in eine und dieselbe Zeitreihe gebracht wird, welches sich widerspricht.

Aber wir sagen auch, dass wir uns eine Dauer als unendlich (als Ewigkeit) denken; nicht darum, weil wir etwa von ihrer Grösse irgend einen bestimmbaren Begriff haben, — denn das ist unmöglich, da ihr die Zeit, als Maass derselben, gänzlich fehlt; — sondern jener Begriff ist, weil, wo es keine Zeit gibt, auch kein Ende statthat, blos ein negativer von der ewigen Dauer, wodurch wir in unserm Erkenntniss nicht um einen Fuss breit weiter kommen, sondern nur gesagt werden will, dass der Vernunft in (praktischer) Absicht auf den Endzweck, auf dem Wege beständiger Veränderungen nie Genüge gethan werden kann; obzwar auch, wenn sie es mit dem Princip des Stillstandes und der Unveränderlichkeit des Zustandes der Weltwesen versucht, sie sich eben so wenig in Ansehung ihres theoretischen Gebrauchs genugthun, sondern vielmehr in gänzliche Gedankenlosigkeit gerathen würde; da ihr dann nichts übrig bleibt, als sich eine ins Unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten, zum Endzweck zu denken, bei welchem die Gesinnung, (welche nicht, wie jenes, ein Phänomen, sondern etwas Uebersinnliches, mithin nicht in der Zeit veränderlich ist,) bleibt und beharrlich dieselbe ist. Die Regel des praktischen Gebrauchs der Vernunft, dieser Idee gemäss, will also nichts weiter sagen, als: wir müssen unsere Maxime so nehmen, als ob, bei allen ins Unendliche gehenden Veränderungen vom Guten zum Besseren, unser moralischer Zustand, der Gesinnung nach, (der *homo noumenon*, „dessen Wandel im Himmel ist",) gar keinem Zeitwechsel unterworfen wäre.

Dass aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert; der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjecte stehend, und ohne Wechsel immer dieselben. Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Grösse desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewusst werden kann, muss ein solches Leben, wenn es anders Leben heissen mag, die Vernichtung gleich scheinen; weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muss; Denken aber ein Reflectiren enthält,

welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. — Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig ebendieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1—6; XX, 15); wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.

Gleichwohl ist diese Idee, so sehr sie auch unsere Fassungskraft übersteigt, doch mit der Vernunft in praktischer Beziehung nahe verwandt. Wenn wir den moralisch-physischen Zustand des Menschen hier im Leben auch auf dem besten Fuss annehmen, nämlich eines beständigen Fortschreitens und Annäherns zum höchsten (ihm zum Ziel ausgesteckten) Gut; so kann er doch (selbst im Bewusstsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung) mit der Aussicht in eine ewig dauernde Veränderung seines Zustandes, (des sittlichen sowohl, als physischen,) die Zufriedenheit nicht verbinden. Denn der Zustand, in welchem er jetzt ist, bleibt immer doch ein Uebel, vergleichungsweise gegen den bessern, in den zu treten er in Bereitschaft steht; und die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospect in eine unendliche Reihe von Uebeln, die, ob sie zwar von dem grössern Guten überwogen werden, doch die Zufriedenheit nicht stattfinden lassen, die er sich nur dadurch, dass der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken kann.

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik, (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten, d. i. praktischen Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse,) wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll: d. i. im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfliessen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern, mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden. Daher der Pantheismus (der Tibetaner und anderer östlichen Völker), und der aus der metaphysischen Sublimirung desselben in der Folge erzeugte Spinozismus; welche beide mit dem uralten

Emanationssystem aller Menschenseelen aus der Gottheit (und ihrer endlichen Resorption in ebendieselbe) nahe verschwistert sind. Alles lediglich darum, damit die Menschen sich endlich doch einer ewigen Ruhe zu erfreuen haben möchten, welches denn ihr vermeintes seliges Ende aller Dinge ausmacht; eigentlich ein Begriff, mit dem ihnen zugleich der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat.

Das Ende aller Dinge, die durch der Menschen Hände gehen, ist, selbst bei ihren guten Zwecken Thorheit: das ist, Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind. Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Maassregeln, wohnt allein bei Gott; und ihrer Idee nur nicht sichtbarlich entgegenzuhandeln, ist das, was man etwa menschliche Weisheit nennen könnte. Diese Sicherung aber wider Thorheit, die der Mensch nur durch Versuche und öftere Veränderung seiner Plane zu erlangen hoffen darf, ist mehr „ein Kleinod, welchem auch der beste Mensch nur nachjagen kann, ob er es etwa ergreifen möchte;“ wovon er aber niemals sich die eigenliebige Ueberredung darf anwandeln lassen, vielweniger darnach verfahren, als ob er es ergriffen habe. — Daher auch die von Zeit zu Zeit veränderten, oft widersinnigen Entwürfe zu schicklichen Mitteln, um Religion in einem ganzen Volk lauter und zugleich kraftvoll zu machen; so, dass man wohl ausrufen kann: arme Sterbliche, bei euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!

Wenn es indess mit diesen Versuchen doch endlich einmal so weit gediehen ist, dass das Gemeinwesen fähig und geneigt ist, nicht blos den hergebrachten frommen Lehren, sondern auch der durch sie erleuchteten praktischen Vernunft, (wie es zu einer Religion auch schlechterdings nothwendig ist,) Gehör zu geben; wenn die (auf menschliche Art) Weisen unter dem Volk nicht durch unter sich genommene Abreden (als ein Klerus), sondern als Mitbürger, Entwürfe machen und darin grösstentheils übereinkommen, welche auf unverdächtige Art beweisen, dass es ihnen um Wahrheit zu thun sei; und das Volk auch im Ganzen, (wenngleich noch nicht im kleinsten Detail,) durch das allgemein gefühlte, nicht auf Auctorität gegründete Bedürfniss der nothwendigen Anbauung seiner moralischen Anlage daran Interesse nimmt: so scheint nichts rathsamer zu

sein, als jene nur machen und ihren Gang fortsetzen zu lassen, da sie einmal, was die Idee betrifft, der sie nachgehen, auf gutem Wege sind; was aber den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln betrifft, da dieser, wie er nach dem Laufe der Natur ausfallen dürfte, immer ungewiss bleibt, ihn der Vorsehung zu überlassen. Denn man mag so schwergläubig sein, wie man will, so muss man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit, (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muss,) genommenen Mitteln mit Gewissheit vorauszusehen, eine Concurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will. — Zwar wird man einwenden: schon oft ist gesagt worden, der gegenwärtige Plan ist der beste; bei ihm muss es von nun an auf immer bleiben, das ist jetzt ein Zustand für die Ewigkeit. „Wer (nach diesem Begriffe) gut ist, der ist immerhin gut, und wer (ihm zuwider) böse ist, ist immerhin böse" (Apokal. XXII, 11); gleich als ob die Ewigkeit, und mit ihr das Ende aller Dinge schon jetzt eingetreten sein könne; — und gleichwohl sind seitdem immer neue Plane, unter welchen der neueste oft nur die Wiederherstellung eines alten war, auf die Bahn gebracht worden, und es wird auch an mehr letzten Entwürfen fernerhin nicht fehlen.

Ich bin mir so sehr meines Unvermögens, hierin einen neuen und glücklichen Versuch zu machen, bewusst, dass ich, wozu freilich keine grosse Erfindungskraft gehört, lieber rathen möchte: die Sachen so zu lassen, wie sie zuletzt standen und beinahe ein Menschenalter hindurch sich als erträglich gut in ihren Folgen bewiesen hatten. Da das aber wohl nicht die Meinung der Männer von entweder grossem oder doch unternehmendem Geiste sein möchte; so sei es mir erlaubt, nicht sowohl was sie zu thun, sondern wogegen zu verstossen sie sich ja in Acht zu nehmen hätten, weil sie sonst ihrer eigenen Absicht, (wenn sie auch die beste wäre,) zuwider handeln würden, bescheidentlich anzumerken.

Das Christenthum hat, ausser der grössten Achtung, welche die Heiligkeit seiner Gesetze unwiderstehlich einflösst, noch etwas Liebenswürdiges in sich. (Ich meine hier nicht die Liebenswürdigkeit der Person, die es uns mit grossen Aufopferungen erworben hat, sondern der Sache selbst; nämlich der sittlichen Verfassung, die er stiftete; denn jene lässt sich nur aus dieser folgern.) Die Achtung ist ohne Zweifel das

Erste, weil ohne sie auch keine wahre Liebe stattfindet; ob man gleich ohne Liebe doch grosse Achtung gegen Jemand hegen kann. Aber wenn es nicht blos auf Pflichtvorstellung, sondern auch auf Pflichtbefolgung ankommt, wenn man nach dem subjectiven Grunde der Handlungen fragt, aus welchem, wenn man ihn voraussetzen darf, am ersten zu erwarten ist, was der Mensch thun werde, nicht blos nach dem objectiven, was er thun soll; so ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines Andern unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur, (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genöthigt werden zu müssen;) denn was Einer nicht gern thut, das thut er so kärglich, auch wohl mit sophistischen Ausflüchten vom Gebot der Pflicht, dass auf diese, als Triebfeder, ohne den Beitritt jener, nicht sehr viel zu rechnen sein möchte.

Wenn man nun, um es recht gut zu machen, zum Christenthum noch irgend eine Auctorität, (wäre es auch die göttliche,) hinzuthut, die Absicht derselben mag auch noch so wohlmeinend und der Zweck auch wirklich noch so gut sein, so ist doch die Liebenswürdigkeit desselben verschwunden; denn es ist ein Widerspruch, Jemanden zu gebieten, dass er etwas nicht allein thue, sondern es auch gern thun solle.

Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe, zu dem Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt, zu befördern, und bringt sie auch hervor; weil der Stifter derselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der seinen, Gehorsam fordernden Willen, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eignen wohlverstandenen Willen, d. i. wornach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.

Es ist also die liberale Denkungsart, — gleichweit entfernt vom Sklavensinn und von Bandenlosigkeit, — wovon das Christenthum für seine Lehre Effect erwartet, durch die es die Herzen der Menschen für sich zu gewinnen vermag, deren Verstand schon durch die Vorstellung des Gesetzes ihrer Pflicht erleuchtet ist. Das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks ist das, was ihnen die Gesetzgebung liebenswürdig macht. — Obgleich also der Lehrer desselben auch Strafen ankündigt, so ist das doch nicht so zu verstehen, wenigstens ist es der eigenthümlichen Beschaffenheit des Christenthums nicht angemessen, es so zu erklären, als sollten diese die Triebfedern werden, seinen Geboten Folge zu leisten; denn sofern würde es aufhören, liebenswürdig zu sein. Sondern man darf dies nur als liebreiche, aus dem Wohlwollen des Gesetz-

gebers entspringende Warnung, sich vor dem Schaden zu hüten, welcher unvermeidlich aus der Uebertretung des Gesetzes entspringen müsste, (denn: *lex est res surda et inexorabilis*, Livius;) auslegen; weil nicht das Christenthum, als freiwillig angenommene Lebensmaxime, sondern das Gesetz hier droht; welches, als unwandelbar in der Natur der Dinge liegende Ordnung, selbst nicht der Willkühr des Schöpfers, die Folge derselben so oder anders zu entscheiden, überlassen ist.

Wenn das Christenthum Belohnungen verheisst, (z. B. „seid fröhlich und getrost, es wird euch im Himmel alles wohl vergolten werden";) so muss das nach der liberalen Denkungsart nicht so ausgelegt werden, als wäre es ein Angebot, um dadurch den Menschen zum guten Lebenswandel gleichsam zu dingen; denn da würde das Christenthum wiederum für sich selbst nicht liebenswürdig sein. Nur ein Ansinnen solcher Handlungen, die aus uneigennützigen Beweggründen entspringen, kann gegen den, welcher das Ansinnen thut, dem Menschen Achtung einflössen, ohne Achtung aber gibt es keine wahre Liebe. Also muss man jener Verheissung nicht den Sinn beilegen, als sollten die Belohnungen für die Triebfedern der Handlungen genommen werden. Die Liebe, wodurch eine liberale Denkart an einen Wohlthäter gefesselt wird, richtet sich nicht nach dem Guten, was der Bedürftige empfängt, sondern blos nach der Gütigkeit des Willens dessen, der geneigt ist es zu ertheilen; sollte er auch etwa nicht dazu vermögend sein, oder durch andre Beweggründe, welche die Rücksicht auf das allgemeine Weltbeste mit sich bringt, an der Ausführung gehindert werden.

Dass die moralische Liebenswürdigkeit, welche das Christenthum bei sich führt, die durch manchen äusserlich ihm beigefügten Zwang, bei dem öftern Wechsel der Meinungen, immer noch durchgeschimmert und es gegen die Abneigung erhalten hat, die es sonst hätte treffen müssen, und welche, (was merkwürdig ist,) zur Zeit der grössten Aufklärung, die je unter Menschen war, sich immer in einem nur desto helleren Lichte zeigt, ihm auch nur in der Folge die Herzen der Menschen erhalten könne, ist nie aus der Acht zu lassen.

Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, dass es aufhörte, liebenswürdig zu sein, (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Auctorität bewaffnet würde;) so müsste, weil in moralischen Dingen keine Neutralität, (noch weniger Coalition entgegengesetzter Principien) stattfindet, eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart

der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein (vermuthlich auf Furcht und Eigennutz gegründetes,) obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdenn aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksal nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Rücksicht eintreten.

VIII.

Ueber

Philosophie überhaupt,

zur Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft.

1794.

„Während der Ausarbeitung hatte Herr Prof. Kant die Güte, mir ein Manuscript zuzuschicken, welches eine Einleitung in die Kritik der Urtheilskraft enthielt, die er ehedem zu seinem Werke bestimmt und nur ihrer Stärke wegen verworfen hatte Er überliess es mir, in meiner Schrift davon Gebrauch zu machen. Da ich nun besorgte, dass der Leser es nicht billigen würde, wenn ich meine Erläuterungen mit einer Arbeit des grossen Mannes, die dem Publicum nicht mitgetheilt worden, vermischte, so enthielt ich mich alles Gebrauchs davon in meinem Aufsatze — Nachdem ich ganz damit fertig war, habe ich einen wörtlichen Auszug aus dem Manuscript gemacht und dasjenige ausgehoben, was ich Eigenthümliches darin fand. Doch habe ich nicht vermeiden können, Manches mit aufzunehmen, was das gedruckte Werk schon enthält, weil der Zusammenhang es erforderte."

Jac Sigism Beck erläut. Auszug aus den krit Schr des Herrn Prof. Kant. Riga 1794 Bd II Vorr S I II

Von der Philosophie als einem System.

Es herrscht ein grosser und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Missverstand in Ansehung dessen, was man für praktisch in einer solchen Bedeutung zu halten habe, dass es darum zu einer praktischen Philosophie gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, imgleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetik, sowohl der Seele als des Körpers, (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt, weil sie doch insgesammt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten. Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die Freiheit unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Princip erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben, durch eine willkührliche Handlung, (die ebensowohl zu den Naturursachen gehört,) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewichte sein soll, das Verhältniss der respectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktische Formel ausgedrückt, die aber nichts Anderes enthält, als den theoretischen Satz: dass die Längen der letztern sich umgekehrt wie die erstern verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniss, seiner Entstehung nach durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die Vorstellung jenes Verhältnisses ist (unsere Willkühr), als möglich vorgestellt. Ebenso ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegen-

stände betreffen. Wenn Vorschriften, seine Glückseligkeit zu befördern, gegeben werden und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückeligkeit empfänglich zu sein, so werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derselben, an der Genügsamkeit, an dem Mittelmaasse der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden u. s. w. als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleichgewichts als eine durch uns selbst mögliche Causalität, folglich alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt; mithin ist hier die praktische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach von einer theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besondern Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniss der Natur; nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den ersteren sagen: sie machen den praktischen Theil einer Philosophie der Natur aus, die letzteren aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben, als eines Systems, zu setzen. Praktische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letztern Fall machen sie nicht einen besondern Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören zum theoretischen, als eine besondere Art von Folgerungen aus derselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen von der nach Gesetzen der Freiheit ihren Principien nach wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, dass bei der letztern die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber ausser demselben in die Dinge selbst; denn wenn doch der Wille keine anderen Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, dass der Gegenstand nach ihnen, als blosen Naturgesetzen, möglich sei, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein

praktischer Satz heissen, er ist doch, dem Princip nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muss er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach blos die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniss und können keinen besondern Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besondern Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmesskunst (*agrimensoria*) den Namen einer praktischen Geometrie keinesweges anmassen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heissen, sondern gehört in Scholien der letztern, nämlich den Gebrauch dieser Wissenschaft zu Geschäften.*

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, sofern sie auf empirischen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Physik, können die praktischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik, zu der Benennung einer praktischen Physik, (die ebensowohl ein Unding ist,) als eines Theils der Naturphilosophie, keinesweges berechtigen. Denn die Principien, wornach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniss der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktischen Vorschriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der

* Diese reine und ebendarum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dass sie, als Elementargeometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Zirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höheren Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letztern zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den erstern nicht die wirklichen Werkzeuge (*circinus et regula*), welche niemals mit mathematischer Präcision jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft *a priori* bedeuten, der kein Instrument es gleich thun kann.

Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es gibt keine praktische Psychologie, als besondern Theil der Philosophie über die menschliche Natur. Denn die Principien der Möglichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmung, aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen praktischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besonderen Principien haben, sondern gehören blos zu den Scholien derselben.

Ueberhaupt gehören die praktischen Sätze, (sie mögen rein *a priori* oder empirisch sein, wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unsere Willkühr aussagen, jederzeit zur Kenntniss der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direct die Bestimmung einer Handlung, blos durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben, und ob sie gleich auf eben diese Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirect als Folgerung zu der praktischen Vorschrift, (welche nunmehr sittlich heisst.) Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniss der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besondern Theile eines Systems der Vernunfterkenntniss, unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer, technische Sätze heissen. Denn sie gehören zur Kunst, das zu Stande zu bringen, wovon man will, dass es sein soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine blose Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniss der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch, noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects, noch der Art, es hervorzubringen, bestimmen,

sondern wodurch die Natur selbst, aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur technisch nennen, welche Technik, da sie keine objectiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnissvermögens ausmacht.

Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs blose Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sei. Denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, blos aufs Object und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, imgleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.

Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begehrungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber da dieser Zusammenhang auf keinem Princip *a priori* begründet ist, so machen insofern die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar,

zwischen dem Gefühle der Lust und den andern beiden Vermögen eine Verknüpfung *a priori* herauszubringen und, wenn wir ein Erkenntnis *a priori*, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letztern, oder ist vielleicht nichts Anderes, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden andern Vermögen in einem Systeme erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden andern Vermögen nicht auf blos empirischen Gründen, sondern auch auf Principien *a priori* beruhe, so wird zur Idee der Philosophie, als eines Systems, auch, (wenngleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, sofern sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien *a priori* im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, sowie unter den obern Erkenntnissvermögen ein mittleres, die Urtheilskraft, übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, dass die letztere zu dem erstern ebensowohl Principien *a priori* enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen oder ihn darin zu finden, insofern unverkennbar, dass, wenn, in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe, Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um

Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject bezieht und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Ebenso, wenn, in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnissvermögen sowohl, als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wohl nichts Anderes, als das Gefühl der Lust sein könnte, und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip *a priori* haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen sein werde.

Von der Erfahrung, als einem System für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Uebereinstimmung untereinander zu gemeinschaftlichen empirischen, aber höhern Gesetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger sein, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicher Weise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; vielmehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange schickten, ohne durch ein Princip *a priori* eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als bloses Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behuf eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Princip zu reflectiren, oder als ein Vermögen einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnissvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten.

Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen (*facultas dijudicandi*) nennt.

Das Reflectiren, (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinctmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht, bedarf für uns ebensowohl eines Princips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist: dass sich zu allen Naturdingen empirisch bestimmte Begriffe finden lassen,* welches eben so viel sagen will, als dass man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist. Denn dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur angestellt werden.

* Dieses Princip hat beim ersten Anblicke gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu sein und zur blosen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit einer andern vergleichen und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form Vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur, als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht (die reflectirende), muss noch überdem zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen und dem Zusammenhange derselben untereinander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip.



In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Reflexion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe *a priori* und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematismus derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen und die Reflexion in eine blose Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln. Denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur, (wie es doch zu denken möglich ist,) in diese, wegen der grossen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so grosse Ungleichartigkeit gelegt hätte, dass alle, oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemässe specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit andern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, dass die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns fassliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muss als Princip der Urtheilskraft *a priori* vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam blos mechanisch, wie ein Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich

unbestimmten Princip einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besondern Gesetze, (über die der Verstand nichts sagt,) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurecht zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst *a priori* die Technik der Natur zum Princip ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniss der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze, nach ihrem Bedürfnisse, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber blos ein Princip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transscendentales Princip seinem Ursprunge nach, aber nur, um die Natur *a priori* als qualificirt zu einem logischen Systeme ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe, (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist,) dadurch, dass man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Princip denkt. Hiezu gehört nun, wenn man empirisch verfährt und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Classification des Mannigfaltigen, d. i. eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und, wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmale vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhern Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigeren (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man drückt sich richtiger aus, wenn man, anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man

specificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt. Denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Princip (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Princip. Dieses Princip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst sein, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können. — Sowie nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkenntniss, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, sofern sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Princip specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig *a priori* ein Princip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transscendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, sondern lediglich im Subjecte, und zwar dessen blosem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird. Denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Dasein eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben

Aehnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmässigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen Systeme empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich Jemand anders, als etwa ein Transscendentalphilosoph fähig sein, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmässigkeit *in concreto* bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen.

Von der Aesthetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntniss desselben verstanden wird; denn alsdenn bedeutet der Ausdruck des Aesthetischen, dass einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit, (wie das Subject afficirt wird,) nothwendig anhänge und diese daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transscendentale Aesthetik, als zum Erkenntnissvermögen gehörige Wissenschaft geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heissen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnissvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäss) auch einen Sinn (Modification unseres Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objectiver Sinn, dessen Bestimmung zum Erkenntniss eines Gegenstandes gebraucht würde, (denn etwas mit Lust anschauen oder sonst erkennen, ist nicht blose Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern eine Empfänglichkeit des Subjects,) sondern der gar nichts zum

Erkenntnisse der Gegenstände beiträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls blos von subjectiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Aesthetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine Aesthetik des Erkenntnissvermögens gibt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnissvermögen angeht, sofern darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck: ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend sein, dass man bei diesem Ausdrucke wider Missdeutung genug gesichert ist. Denn Anschauungen können zwar sinnlich sein, aber das Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, sofern dieses Erkenntniss eines Gegenstandes sein soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt, und (durch ein *vitium subreptionis)* dem Verstande eine falsche Richtung gibt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann sofern nicht ästhetisch heissen. Daher hat unsere transscendentale Aesthetik des Erkenntnissvermögens wohl von sinnlichen Anschauungen, aber nirgends von ästhetischen Urtheilen reden können, weil, da sie es nur mit Erkenntnissurtheilen, die das Object bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch sein müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde. Denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniss gegen einander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objectiv, als zum Erkenntniss gehörig, in Betracht gezogen werden, (wie in dem transscendentalen Schematismus der Urtheilskraft geschah;) aber man kann eben dieses Verhältniss zweier Erkenntnissvermögen doch auch blos subjectiv betrachten, sofern eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und

also als ein Verhältniss, welches empfindbar ist, (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauche keines andern Erkenntnissvermögens stattfindet.) Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objects ist, so kann sie doch, da sie subjectiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich (der subjectiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verstandes, (als obern Erkenntnissvermögens überhaupt,) und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädicat desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein blos reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenstand, kann ästhetisch sein, wenn, (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit andern gesehen wird,) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniss beider Erkenntnissvermögen wahrnimmt, welches die subjective, blos empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft, (nämlich der Zusammenstimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object sein kann, indem es gar nicht zum Erkenntnissvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht auf das Erkenntnissvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Object) sein kann, (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag.) In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust oder Unlust. Diese ist blos subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust

und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blose Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als subjective Zweckmässigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnenurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmässigkeit. Aber da das erstere sich gar nicht auf das Erkenntnissvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzusehen. Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühle der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, so wird die subjective Zweckmässigkeit gedacht, ehe sie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das ästhetische Urtheil gehört sofern, nämlich seinen Principien nach, zum obern Erkenntnissvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren subjective und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine blos subjective Bedingung eines Urtheils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, dass das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist; da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnissvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist, das eine gegebene Vorstellung auch, (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, dass sein Bestimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der obern Erkenntnissvermögen, und namentlich hier in der der Urtheils-

kraft liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion *a priori* gesetzgebend ist und Autonomie beweiset. Die Autonomie aber ist nicht, (sowie die des Verstandes in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft in praktischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien *a priori* gegründeten Ursprung beweiset. Diese Gesetzgebung müsste man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz gibt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben.

Ebendaraus lässt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstsein derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht, (welches von keinem andern obern Erkenntnissvermögen geschieht;) weil nämlich die Regel selbst nur subjectiv ist und die Uebereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subject ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heisst, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und praktische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnissvermögens beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinne, sofern derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnissurtheil vom Objecte sein; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung, die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil, welches dem Gegenstande Voll-

kommenheit beilegt, von andern logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgibt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt, (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmasst,) die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann. Denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heissen müssen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenig Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht ist.* Sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heissen soll, so muss sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, dass Lust und Unlust nichts, als blose Erkenntnisse der Dinge durch den Verstand, (der sich nur nicht seiner Begriffe bewusst sei,) sein sollen, und dass sie uns nur blose Empfindungen zu sein scheinen, so müsste man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts, als ein (obzwar ohne hinreichendes Bewusstsein seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der

---

* Man kann überhaupt sagen, dass Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die blose Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch-verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bei dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewusstseins der Merkmale, nach dem Maasse der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist sofern eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstsein beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen, wie es will. Denn die grösste Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) lässt noch immer den specifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die grösste Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den erstern näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heisst, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist

Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zulässt, wo alsdann für die erstere wohl nichts als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen.)

Noch könnte man fragen: bedeutet unser Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur nicht eben dasselbe, was der Begriff der Vollkommenheit sagt, und ist also das empirische Bewusstsein der subjectiven Zweckmässigkeit, oder das Gefühl der Lust an gewissen Gegenständen nicht die sinnliche Anschauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Lust überhaupt erklärt wissen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als blose Vollständigkeit des Vielen, sofern es zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit)* eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat,) oder zugleich der Subordination derselben als Gründe und Folgen in einer Reihe einerlei ist, und der mit dem Gefühle der Lust und Unlust nicht das Mindeste zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannigfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit, (deren es viele an einem Dinge unter demselben Begriffe desselben geben kann,) rede, so liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologische, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt wird. Dieser Zweck darf aber nicht immer ein praktischer Zweck sein, der eine Lust an der Existenz des Objects voraussetzt oder einschliesst, sondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft also blos die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmässigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demselben. Zu einem Beispiele mag die Zweckmässigkeit dienen, die man an einem regulären Sechseck in seiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig ist, dass sechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zusammenstossen; denn diese gesetzmässige Verbindung setzt einen Begriff voraus, der als Princip sie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmässigkeit an Dingen der Natur beobachtet, (vornehmlich an organisirten Wesen,) wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei sich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologisch heisst und gar kein Gefühl der Lust bei sich führt, sowie

diese überhaupt in dem Urtheile über die blose Causalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Ueberhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erstern gehört nothwendig ein Begriff vom Objecte, zu der durch die zweite ist er dagegen gar nicht nöthig, und blose empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjectiven Zweckmässigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Lust sogar einerlei, (ohne dass aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte,) und zwischen dieser und jener ist eine sehr grosse Kluft. Denn ob, was subjectiv zweckmässig ist. es auch objectiv sei, dazu wird eine mehrentheils weitläuftige Untersuchung, nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sei der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Vollkommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird bloser Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts, als die blose Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjective Zweckmässigkeit, (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es fragt sich da, ob nur vermittelst der dabei empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so dass das Urtheil zugleich bestimme, dass mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden sein müsse.

Diese Frage lässt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muss sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde *a priori* qualificiren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnissvermögen (namentlich die Urtheilskraft) *a priori* etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts, als das Verhältniss der Vorstellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnissprincips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnenurtheil der Fall ist, (welches weder ein Erkenntniss-, noch ein Reflexionsurtheil ist,) so würden alle ästhetischen Urtheile ins blos empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, dass vom Erkenntnisse zum Gefühl der Lust und Unlust kein Uebergang durch Begriffe von Gegenständen, (sofern diese auf jenes in Beziehung stehen sollen,) stattfinde und dass man also nicht erwarten dürfe, den Einfluss, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, *a priori* zu bestimmen, sowie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, dass die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend sein müsse, als ein in unsern moralischen Urtheilen und zwar *a priori* enthaltenes Gesetz bemerkten, aber dieses Gefühl nichtsdestoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben so wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung den in ihr enthaltenen, auf einem Princip *a priori* beruhenden Begriff der formalen, aber subjectiven Zweckmässigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung, oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite, muss transscendental sein. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen blos selbst zu erhalten, (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst,) oder ihr Object hervorzubringen. Ist das Erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das Letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, dass Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnissarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; dass man sie daher nur durch den Einfluss, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip, oder ein Princip *a priori*, oder auch aus beiden zusammengesetzt sein, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Aehnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserem Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, dass, so viel mir bewusst ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stetigkeit aller Veränderungen, (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist,) ausgenommen, welches *a priori* diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre nicht so, wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergibt.

Würde es darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sei, woher diese Gegenstände viel mehr, als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit unter diesen oder jenen Umständen des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Principien einer solchen Erklärung grossentheils in der Psychologie, (darunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht,) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der im blosen Besitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder andern Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im blosen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift darnach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen; wobei man doch gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung

mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sei, dass sie ohne Ende hypothetisch sind und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, ebenso scheinbaren erdenken kann, und dass daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen, die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten, (wie BURKE in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen,) mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgibt und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte *a priori* oder auf subjectiven Bedingungen zu Begriffen, die *a priori* zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, dass man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärt. Denn man würde dadurch seiner eigenen Absicht entgegen handeln, und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, dass das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechterdings keinen Anspruch machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile, (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden,) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch und sagen nicht, dass Jedermann so urtheile, dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie sein würden, sondern dass man so urtheilen solle, welches so viel sagt, als: dass sie ein Princip *a priori* für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müsste man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobach-

tung beweiset, allgemein gilt, und umgekehrt, dass daraus, dass Jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er solle auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, dass sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Princip abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjective Vorstellung von Zweckmässigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks sein. Allein die Beziehung auf ein Princip *a priori* kann und muss doch immer noch stattfinden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen dass eine Vernunftkritik eben durch denselben veranlasst wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbestimmten Princip selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjectiv und *a priori* zum Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objecte verschaffen kann.

Ebenso muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf einem Princip *a priori* gegründet und ohne dergleichen unmöglich sei, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden und ohne diese, dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet, (welches im ästhetischen Urtheile nicht geschieht,) ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, sowie das vorige. Es masst sich gar nicht an, zu behaupten, dass in dieser objectiven Zweckmässigkeit die Natur, (oder ein anderes Wesen durch sie) in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Causalität bestimme, sondern dass wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es ist, mit dem, was es sein soll. Hier wird der Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde

gelegt, der *a priori* vorhergeht. An Producten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, dass es etwas hat sein sollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sei, enthält schon die Voraussetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung, (die da nur lehrt, was die Dinge sind,) nicht hat gezogen werden können.

Dass wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, imgleichen die äussere und inwendige Structur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, dass er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, dass es zum Sehen hat tauglich sein sollen, und obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Baue desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu sein, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist, (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist.) Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blosen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann ebenso wenig durch blos physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip *a priori* in der Urtheilskraft, sofern sie reflectirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muss bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmässigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch sein, unter Principien *a priori* und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschliesslich angehören, weil sie blos reflectirende, nicht bestimmende Urtheile sind. Ebendarum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letztern mehr,

als die erstern bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Ueberschwengliche verlieren können, anstatt dass die erstern eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, dass sie sich nicht selbst ihrem Princip nach lediglich aufs Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten.

Encyklopädische Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrags ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluss derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Principien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen. Jene ist eine propädeutische, diese kann eine encyklopädische Introduction heissen.

Die propädeutischen Einleitungen sind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorkenntniss aus andern schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Uebergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien *(domestica)* von denen, welche einer andern angehören *(peregrinis)*, sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften; eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornehmlich im philosophischen Erkenntnisse, zu hoffen ist.

Eine encyklopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine verwandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems voraus, welches durch jene allererst vollständig wird. Da nun ein solches nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Nachforschung gefunden hat, sondern nur alsdann, wenn man die subjectiven oder objectiven Quellen einer gewissen Art von Erkenntnissen vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollständigen Eintheilung *a priori* in sich enthält, möglich ist, so kann man leicht begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urtheilskraft), von so besonderer Art ist, dass es für sich gar kein Erkenntniss (weder theoretisches noch praktisches) hervorbringt, und unerachtet ihres Princips *a priori* dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie, als objectiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer obern Erkenntnissvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht; so kann es mir erlaubt sein, in der Bestimmung der Principien eines solchen Vermögens, das keiner Doctrin, sondern blos einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduction derselben und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern blos in die Kritik aller *a priori* bestimmbaren Vermögen des Gemüths, sofern sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzuschicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Princip, dass die Natur in der Specification der transscendentalen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt,) d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses gibt zuerst den Begriff einer objectiv-zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnissvermögen) nothwendigen Gesetzmässigkeit, d. i. einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar *a priori* an die Hand. Ob nun zwar dieses Princip nichts in Ansehung der besondern Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmässigkeit der letztern jederzeit empirisch gegeben werden muss, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjectiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft auf jenes Princip der Urtheilskraft *a priori* von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil auf einem Princip *a priori* beruhend angesehen werden können, (ob es gleich nicht bestimmend ist,) und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der obern reinen Erkenntnissvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, (als einer

technischen Zweckmässigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist,) wenn er nicht blose Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das, was sie ist, sein soll, ein von aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl, als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit des Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, dass von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflectirende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnissvermögen, habe, dagegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks in dem Urtheile selbst nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft gebraucht wird, doch nicht anders, als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefället werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur lässt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn diese folgt blos dem Princip der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Princip *a priori* gegründeten Urtheils der blosen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, dass dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sei, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnissvermögen aufgenommen zu werden; wovon der Grund ist, dass das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmässigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muss, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur dass dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkennt-

nissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der Urtheilskraft, sich *a priori* Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Princip beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört ebensowohl, als das ästhetische, der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im Systeme unserer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine auffallende und, wie mich dünkt, viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, sofern sie in ihrer Bestimmung, nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Uebersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letztern Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, dass ich einen Abriss dieser systematischen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,
Gefühl der Lust und Unlust,
Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss, (denn eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe sein,) zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnissvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, dass Verstand eigenthümliche Principien *a priori* für

das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden oberen Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist (Verbindlichkeit).

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen *a priori* der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnissvermögen:	Principien *a priori*:	Producte:
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die **Natur** also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien *a priori* des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die **Kunst** richtet sich in ihrer Zweckmässigkeit *a priori* nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die **Sitten** (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien *a priori* entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien *a priori* haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Uebergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrate der erstern zum intelligiblen der zweiten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient und daher zwar

für sich kein Erkenntniss verschaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen, (deren Principien blos subjectiv sind,) indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv sein müssen, (sie mögen nun theoretisch oder praktisch sein,) unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, dass sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmässigkeit ohne ein Verhältniss derselben zu einem übersinnlichen Substrate nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

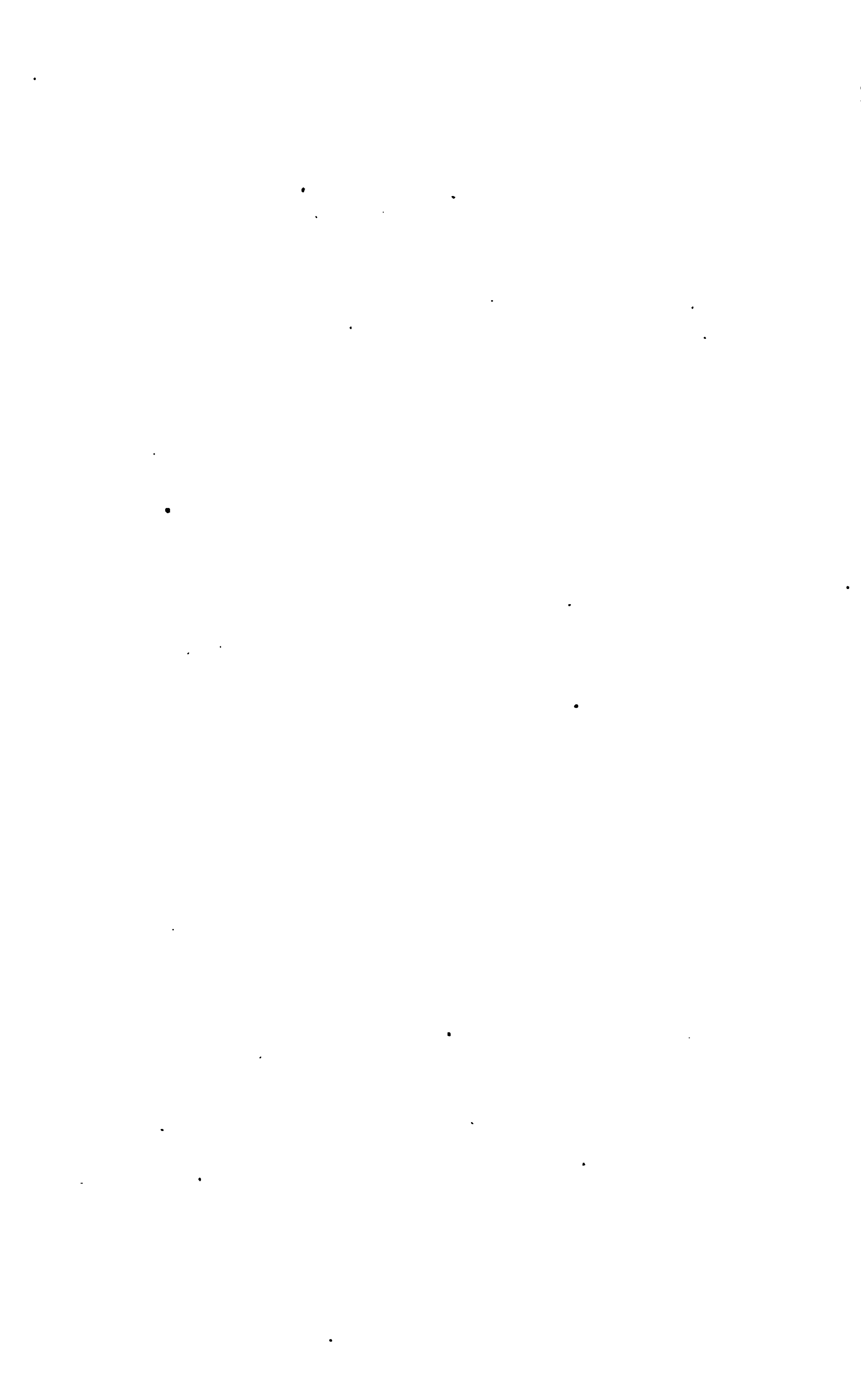
IX.

Zum

ewigen Frieden.

Ein philosophischer Entwurf.

1795.



Zum ewigen Frieden.

Ob diese satyrische Ueberschrift auf dem Schilde jenes holländischen Gastwirths, worauf ein Kirchhof gemalt war, die Menschen überhaupt, oder besonders die Staatsoberhäupter, die des Krieges nie satt werden können, oder wohl gar nur die Philosophen gelte, die jenen süssen Traum träumen, mag dahin gestellt sein. Das bedingt sich aber der Verfasser des Gegenwärtigen aus, dass, da der praktische Politiker mit dem theoretischen auf dem Fuss steht, mit grosser Selbstgefälligkeit auf ihn als einen Schulweisen herabzusehen, der dem Staate, welcher von Erfahrungsgrundsätzen ausgehen müsse, mit seinen sachleeren Ideen keine Gefahr bringe, und den man immer seine eilf Kegel auf einmal werfen lassen kann, ohne dass sich der weltkundige Staatsmann daran kehren darf, dieser auch im Fall eines Streites mit jenem sofern consequent verfahren müsse, hinter seinen auf gut Glück gewagten, und öffentlich geäusserten Meinungen nicht Gefahr für den Staat zu wittern; — durch welche Clausula salvatoria der Verfasser dieses sich dann hiemit in der besten Form wider alle bösliche Auslegung ausdrücklich verwahrt wissen will.

Erster Abschnitt,

welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

1. „Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden."

Denn alsdann wäre er ja ein bloser Waffenstillstand, Aufschub der Feindseligkeiten, nicht Friede, der das Ende aller Hostilitäten bedeutet, und dem das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasmus ist. Die vorhandenen, obgleich jetzt vielleicht den Paciscirenden selbst noch nicht bekannten Ursachen zum künftigen Kriege sind durch den Friedensschluss insgesammt vernichtet, sie mögen auch aus archivarischen Documenten mit noch so scharfsichtiger Ausspähungsgeschicklichkeit ausgeklaubt sein. — Der Vorbehalt *(reservatio mentalis)* alter allererst künftig auszudenkender Prätensionen, deren kein Theil für jetzt Erwähnung thun mag, weil beide zu sehr erschöpft sind, den Krieg fortzusetzen, bei dem bösen Willen, die erste günstige Gelegenheit zu diesem Zweck zu benutzen, gehört zur Jesuitencasuistik, und ist unter der Würde der Regenten, sowie die Willfährigkeit zu dergleichen Deductionen unter der Würde eines Ministers desselben, wenn man die Sache, wie sie an sich selbst ist, beurtheilt. —

Wenn aber, nach aufgeklärten Begriffen der Staatsklugheit, in beständiger Vergrösserung der Macht, durch welche Mittel es auch sei, die wahre Ehre des Staats gesetzt wird, so fällt freilich jenes Urtheil als schulmässig und pedantisch in die Augen.

2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder gross, das gilt hier gleichviel,) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.“

Ein Staat ist nämlich nicht, (wie etwa der Boden, auf dem er seinen Sitz hat,) eine Habe (*patrimonium*). Er ist eine Gesellschaft von Menschen, über die Niemand anders, als er selbst, zu gebieten und zu disponiren hat. Ihn aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heisst seine Existenz, als einer moralischen Person aufheben, und aus der letzteren eine Sache machen, und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken lässt.* In welche Gefahr das Vorurtheil dieser Erwerbungsart Europa, denn die andern Welttheile haben nie davon gewusst, in unsern bis auf die neuesten Zeiten gebracht habe, dass sich nämlich auch Staaten einander heirathen könnten, ist Jedermann bekannt, theils als eine neue Art von Industrie, sich auch ohne Aufwand von Kräften durch Familienbündnisse übermächtig zu machen, theils auch auf solche Art den Länderbesitz zu erweitern. — Auch die Verdingung der Truppen eines Staats an einen andern, gegen einen nicht gemeinschaftlichen Feind, ist dahin zu zählen; denn die Unterthanen werden dabei als nach Belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht.

3. „Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören.“

Denn sie bedrohen andere Staaten unaufhörlich mit Krieg, durch die Bereitschaft, immer dazu gerüstet zu erscheinen; reizen diese an, sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird, als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden; wozu kommt, dass zum

* Ein Erbreich ist nicht ein Staat, der von einem andern Staate, sondern dessen Recht zu regieren an eine andere physische Person vererbt werden kann. Der Staat erwirbt alsdann einen Regenten, nicht dieser als ein solcher, (d. i. der schon ein anderes Reich besitzt,) den Staat.

Tödten oder getödtet zu werden in Sold genommen zu sein, einen Gebrauch von Menschen als blosen Maschinen und Werkzeugen in der Hand eines Andern (des Staats) zu enthalten scheint, der sich nicht wohl mit dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person vereinigen lässt.[1] Ganz anders ist es mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Uebung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von aussen zu sichern. — Mit der Anhäufung eines Schatzes würde es eben so gehen, dass er, von andern Staaten als Bedrohung mit Krieg angesehen, zu zuvorkommenden Angriffen nöthigte. (weil unter den drei Mächten, der **Heeresmacht**, der **Bundesmacht** und der **Geldmacht**, die letztere wohl das zuverlässigste Kriegswerkzeug sein dürfte; wenn nicht die Schwierigkeit, die Grösse desselben zu erforschen, dem entgegenstände.)

4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äussere Staatshändel gemacht werden."

Zum Behuf der Landesökonomie, (der Wegebesserung, neuer Ansiedelungen, Anschaffung der Magazine für besorgliche Misswachsjahre u. s. w.,) ausserhalb oder innerhalb dem Staate Hülfe zu suchen, ist diese Hülfsquelle unverdächtig. Aber, als entgegenwirkende Maschine der Mächte gegen einander ist ein Creditsystem ins Unabsehliche anwachsender und doch immer für die gegenwärtige Forderung, (weil sie doch nicht von allen Gläubigern auf einmal geschehen wird,) gesicherter Schulden, — die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert, — eine gefährliche Geldmacht, nämlich ein Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zusammengenommen übertrifft, und nur durch den einmal bevorstehenden Ausfall der Taxen, (der doch auch durch die Belebung des Verkehrs, vermittelst der Rückwirkung auf Industrie und Erwerb, noch lange hingehalten

[1] Die 1. Ausg. hat zu diesen Worten folgende Anmerkung: * So antwortete ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der den Zwist mit ihm nicht durch Vergiessung des Bluts seiner Unterthanen, sondern gutmüthiger Weise durch einen Zweikampf abmachen wollte: „ein Schmied, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit den Händen herausnehmen". Der Grund, aus welchem sie in der 2. Ausg. fehlt, liegt offenbar darin, dass sie im 2. Abschn. beim 2. Definitivartikel noch einmal vorkommt.

wird,) erschöpft werden kann. Diese Leichtigkeit, Krieg zu führen, mit der Neigung der Machthabenden dazu, welche der menschlichen Natur eingeartet zu sein scheint, verbunden, ist also ein grosses Hinderniss des ewigen Friedens, welches zu verbieten um desto mehr ein Präliminarartikel desselben sein müsste, weil der endlich doch unvermeidliche Staatsbankerott manche andere Staaten unverschuldet in den Schaden mit verwickeln muss, welches eine öffentliche Läsion der letzteren sein würde. Mithin sind wenigstens andere Staaten berechtigt, sich gegen einen solchen und dessen Anmassungen zu verbünden.

5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmischen."

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines andern Staats gibt? Es kann dieser vielmehr, durch das Beispiel der grossen Uebel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern gibt, (als *scandalum acceptum)* keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Theile spaltete, deren jeder für sich einen besondern Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äussern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des andern, (denn es ist alsdann Anarchie,) angerechnet werden könnte. Solange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äusserer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner innern Krankheit ringenden, von keinem andern abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein, und die Autonomie aller Staaten unsicher machen.

6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder *(percussores)*, Giftmischer *(venefici)*, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths (*perduellio)*, in dem bekriegten Staat etc."

Das sind ehrlose Stratagemen. Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg *(bellum internecinum)* ausschlagen würde; da der Krieg doch nur das traurige Nothmittel im Naturzustande ist, (wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte,) durch Gewalt sein Recht zu behaupten; wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann, (weil das schon einen Richterausspruch voraussetzt,) sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem sogenannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist; zwischen Staaten aber sich kein Bestrafungskrieg *(bellum punitivum)* denken lässt, (weil zwischen ihnen kein Verhältniss eines Obern zu einem Untergebenen stattfindet.) — Woraus denn folgt: dass ein Ausrottungskrieg, wo die Vertilgung beide Theile zugleich, und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde. Ein solcher Krieg also, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, muss schlechterdings unerlaubt sein. — Dass aber die genannten Mittel unvermeidlich dahin führen, erhellt daraus: dass jene höllischen Künste, da sie an sich selbst niederträchtig sind, wenn sie in Gebrauch gekommen, sich nicht lange innerhalb der Grenze des Krieges halten, wie etwa der Gebrauch der Spione *(uti exploratoribus)*, wo nur die Ehrlosigkeit Anderer, (die nun einmal nicht ausgerottet werden kann,) benutzt wird, sondern auch in den Friedenszustand übergehen, und so die Absicht desselben gänzlich vernichten würden.

Obgleich die angeführten Gesetze objectiv, d. i. in der Intention der Machthabenden, lauter Verbotgesetze *(leges prohibitivae)* sind, so sind doch einige derselben von der strengen, ohne Unterschied der Umstände geltenden Art *(leges strictae)*, die sofort auf Abschaffung dringen (wie Nr. 1, 5, 6); andere aber (wie Nr. 2, 3, 4), die zwar nicht als Ausnahmen von der Rechtsregel, aber doch in Rücksicht auf die Ausübung derselben, durch die Umstände, subjectiv für die Befugniss erweiternd *(leges latae)*, und Erlaubnisse enthalten, die Vollführung aufzuschieben, ohne doch den Zweck aus den Augen zu verlieren, der diesen Aufschub, z. B. der Wiedererstattung der gewissen Staa-

ten, nach Nr. 2, entzogenen Freiheit, nicht auf den Nimmertag, (wie August zu versprechen pflegte, *ad calendas graecas,)* auszusetzen, mithin nicht die Nichterstattung, sondern nur, damit sie nicht übereilt und so der Absicht selbst zuwider geschehe, die Verzögerung erlaubt. Denn das Verbot betrifft hier nur die Erwerbungsart, die fernerhin nicht gelten soll, aber nicht den Besitzstand, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu seiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmässig gehalten wurde.)*

---

* Ob es ausser dem Gebot (*leges praeceptivae*) und Verbot (*leges prohibitivae*) noch Erlaubnissgesetze (*leges permissivae*) der reinen Vernunft geben könne, ist bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Denn Gesetze überhaupt enthalten einen Grund objectiver praktischer Nothwendigkeit, Erlaubniss aber einen der praktischen Zufälligkeit gewisser Handlungen; mithin würde ein Erlaubnissgesetz Nöthigung zu einer Handlung zu dem, wozu Jemand nicht genöthigt werden kann, enthalten, welches, wenn das Object des Gesetzes in beiderlei Beziehung einerlei Bedeutung hätte, ein Widerspruch sein würde. — Nun geht aber hier im Erlaubnissgesetze das vorausgesetzte Verbot nur auf die künftige Erwerbungsart eines Rechts (z. B. durch Erbschaft), die Befreiung aber von diesem Verbot, d. i. die Erlaubniss, auf den gegenwärtigen Besitzstand, welcher letztere, im Ueberschritt aus dem Naturzustande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmässiger, dennoch ehrlicher Besitz (*possessio putativa*) nach einem Erlaubnissgesetz des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Besitz, sobald er als ein solcher erkannt worden, im Naturzustande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nachmaligen bürgerlichen (nach geschehenem Ueberschritt) verboten ist, welche Befugniss des fortdaurenden Besitzes nicht stattfinden würde, wenn eine solche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zustande geschehen wäre; denn da würde er, als Läsion, sofort nach Entdeckung seiner Unrechtmässigkeit aufhören müssen.

Ich habe hiemit nur beiläufig die Lehrer des Naturrechts auf den Begriff einer *lex permissiva*, welcher sich einer systematisch-eintheilenden Vernunft von selbst darbietet, aufmerksam machen wollen; vornehmlich da im Civilgesetze (statutarischen) öfters davon Gebrauch gemacht wird, nur mit dem Unterschiede, dass das Verbotgesetz für sich allein dasteht, die Erlaubniss aber nicht als einschränkende Bedingung, (wie es sollte,) in jenes Gesetz mit hineingebracht, sondern unter die Ausnahmen geworfen wird. — Da heisst es dann: dies oder jenes wird verboten; es sei denn Nr. 1, Nr. 2, Nr. 3, und so weiter ins Unabsehliche, wo die Erlaubnisse nur zufälliger Weise, nicht nach einem Princip, sondern durch Herumtappen unter vorkommenden Fällen, zum Gesetz hinzukommen; denn sonst hätten die Bedingungen in die Formel des Verbotsgesetzes mit hineingebracht werden müssen, wodurch es dann zugleich ein Erlaubnissgesetz geworden wäre. — Es ist daher zu bedauern, dass die sinnreiche, aber unaufgelöst gebliebene Preisaufgabe des ebenso weisen als scharfsinnigen Herrn Grafen von Windischgrätz, welche gerade auf das Letztere drang,

sobald verlassen worden. Denn die Möglichkeit einer solchen (der mathematischen ähnlichen) Formel ist der einzige ächte Probierstein einer consequent bleibenden Gesetzgebung, ohne welche das sogenannte *jus certum* immer ein frommer Wunsch bleiben wird. — Sonst wird man blos generale Gesetze, (die im Allgemeinen gelten,) aber keine universalen, (die allgemein gelten,) haben, wie es doch der Begriff eines Gesetzes zu erfordern scheint.

Zweiter Abschnitt,

welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält.

Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, ist kein Naturzustand *(status naturalis)*, der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muss also gestiftet werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird, (welches aber nur in einem gesetzlichen Zustande geschehen kann,) kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.*

---

* Gemeiniglich nimmt man an, dass man gegen Niemand feindlich verfahren dürfe, als nur, wenn er mich schon thätig lädirt hat, und das ist auch ganz richtig, wenn beide im bürgerlich-gesetzlichen Zustande sind. Denn dadurch, dass dieser in denselben getreten ist, leistet er jenem (vermittelst der Obrigkeit, welche über beide Gewalt hat,) die erforderliche Sicherheit. — Der Mensch aber (oder das Volk) im blosen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit, und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (*facto*), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (*statu injusto*), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich-gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen — Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfliessen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören.

Alle rechtliche Verfassung aber ist, was die Personen betrifft, die darin stehen,

1) die nach dem Staatsbürgerrecht der Menschen, in einem Volke (*jus civitatis*),

2) nach dem Völkerrecht der Staaten in Verhältniss gegen einander (*jus gentium*),

Erster Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republicanisch sein."

Die erstlich nach Principien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung als Unterthanen); und drittens, die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung, — die einzige, welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss, — ist die republicanische.* Diese ist also, was das Recht betrifft, an sich selbst diejenige,

3) die nach dem Weltbürgerrecht, sofern Menschen und Staaten, in äusserem auf einander einfliessenden Verhältniss stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*jus cosmopoliticum*). — Diese Eintheilung ist nicht willkührlich, sondern nothwendig in Beziehung auf die Idee vom ewigen Frieden. Denn wenn nur einer von diesen im Verhältnisse des physischen Einflusses auf den andern, und doch im Naturstande wäre, so würde damit der Zustand des Krieges verbunden sein, von dem befreit zu werden hier eben die Absicht ist.

* Rechtliche (mithin äussere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniss definirt werden: „alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut." Denn was heisst Befugniss? Die Möglichkeit einer Handlung, sofern man dadurch Keinem Unrecht thut. Also würde die Erklärung so lauten: „Freiheit ist die Möglichkeit der Handlungen, dadurch man Keinem Unrecht thut. Man thut Keinem Unrecht,[1] (man mag auch thun, was man will,) wenn man nur Keinem Unrecht thut:" folglich ist es leere Tautologie. — Vielmehr ist meine äussere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniss, keinen äusseren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. — Ebenso ist äussere (rechtliche) Gleichheit in einem Staate dasjenige Verhältniss der Staatsbürger, nach welchem keiner den andern wozu rechtlich verbinden kann, ohne dass er sich zugleich dem Gesetz unterwirft, von diesem wechselseitig auf dieselbe Art auch verbunden werden zu können. (Vom Princip der rechtlichen Abhängigkeit, da dieses schon in dem Begriffe einer Staatsverfassung überhaupt liegt, bedarf es keiner Erklärung.) — Die Gültigkeit dieser angebornen, zur Menschheit nothwendig gehörenden und unveräusserlichen Rechte wird durch das Princip der rechtlichen Verhältnisse des Menschen selbst zu höheren Wesen, (wenn

[1] 1. Ausg.: „die Erklärung einer Befugniss so lauten: „man thut Keinem Unrecht" u. s. w.

welche allen Arten der bürgerlichen Constitution ursprünglich zum Grunde liegt; und nun ist nur die Frage: ob sie auch die einzige ist, die zum ewigen Frieden hinführen kann?

Nun hat aber die republicanische Verfassung, ausser der Lauterkeit ihres Ursprungs, aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen zu sein, noch die Aussicht in die gewünschte Folge, nämlich den ewigen Frieden; wovon der Grund dieser ist. — Wenn, (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann,) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschliessen, „ob Krieg sein solle, oder nicht," so ist nichts natürlicher, als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschliessen müssten, (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern;

---

er sich solche denkt,) bestätigt und erhoben, indem er sich nach ebendenselben Grundsätzen auch als Staatsbürger einer übersinnlichen Welt vorstellt. — Denn was meine Freiheit betrifft, so habe ich, selbst in Ansehung der göttlichen, von mir durch blose Vernunft erkennbaren Gesetze, keine Verbindlichkeit, als nur sofern ich dazu selber habe meine Beistimmung geben können, (denn durchs Freiheitsgesetz meiner eigenen Vernunft mache ich mir allererst einen Begriff vom göttlichen Willen.) Was in Ansehung des erhabensten Weltwesens ausser Gott, welches ich mir etwa denken möchte (einen grossen Aeon), das Princip der Gleichheit betrifft, so ist kein Grund da, warum, wenn ich in meinem Posten meine Pflicht thue, wie jener Aeon es in dem seinigen, mir blos die Pflicht zu gehorchen, jenem aber das Recht zu befehlen zukommen solle. — Dass dieses Princip der Gleichheit nicht, (so wie das der Freiheit,) auch auf das Verhältniss zu Gott passt, davon ist der Grund dieser, weil dieses Wesen das einzige ist, bei dem der Pflichtbegriff aufhört.

Was aber das Recht der Gleichheit aller Staatsbürger, als Unterthanen, betrifft, so kommt es in Beantwortung der Frage von der Zulässigkeit des Erbadels allein darauf an: „ob der vom Staat zugestandene Rang (eines Unterthans vor dem andern) vor dem Verdienst, oder dieses vor jenem vorhergehen müsse." — Nun ist offenbar: dass, wenn der Rang mit der Geburt verbunden wird, es ganz ungewiss ist, ob das Verdienst (Amtsgeschicklichkeit und Amtstreue) auch folgen werde; mithin ist es eben so viel, als ob er ohne alles Verdienst dem Begünstigten zugestanden würde (Befehlshaber zu sein); welches der allgemeine Volkswille in einem ursprünglichen Vertrage, (der doch das Princip aller Rechte ist,) nie beschliessen wird. Denn ein Edelmann ist darum nicht sofort ein edler Mann. — Was den **Amtsadel**, (wie man den Rang einer höheren Magistratur nennen könnte, und den man sich durch Verdienste erwerben muss,) betrifft, so klebt der Rang da nicht, als Eigenthum, an der Person, sondern am Posten, und die Gleichheit wird dadurch nicht verletzt; weil, wenn jene ihr Amt niederlegt, sie zugleich den Rang ablegt und unter das Volk zurücktritt. —

zum Uebermasse des Uebels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen naher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen,) sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: da hingegen in einer Verfassung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger, diese also nicht republicanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigenthümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüsst, diesen also wie eine Art von Lustparthie aus unbedeutenden Ursachen beschliessen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Corps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kannn.

Damit man die republicanische Verfassung nicht, (wie gemeiniglich geschieht,) mit der demokratischen verwechsele, muss Folgendes bemerkt werden. Die Formen eines Staates *(civitas)* können entweder nach dem Unterschiede der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben, oder nach der Regierungsart des Volks durch sein Oberhaupt, er mag sein, welcher er wolle, eingetheilt werden; die erste heisst eigentlich die Form der **Beherrschung** *(forma imperii)*, und es sind nur drei derselben möglich, wo nämlich nur Einer, oder Einige unter sich verbunden, oder Alle zusammen, welche die bürgerliche Gesellschaft ausmachen, die Herrschergewalt besitzen (Autokratie, Aristokratie und Demokratie, Fürstengewalt, Adelsgewalt und Volksgewalt). Die zweite ist die Form der Regierung *(forma regiminis)*, und betrifft die auf die Constitution, (den Act des allgemeinen Willens, wodurch die Menge ein Volk wird,) gegründete Art, wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht: und ist in dieser Beziehung entweder republicanisch oder despotisch. Der **Republicanismus** ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird. — Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, nothwendig ein Despotismus, weil sie eine executive Gewalt gründet, da Alle über und allenfalls auch wider Einen, (der also nicht miteinstimmt,) mithin Alle, die

doch nicht Alle sind, beschliessen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist.

Alle Regierungsform nämlich, die nicht repräsentativ ist, ist eigentlich eine Unform, weil der Gesetzgeber in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens (so wenig, wie das Allgemeine des Obersatzes in einem Vernunftschlusse zugleich die Subsumtion des Besondern unter jenem im Untersatze) sein kann, und wenngleich die zwei andern Staatsverfassungen sofern immer fehlerhaft sind, dass sie einer solchen Regierungsart Raum geben, so ist es bei ihnen doch möglich, dass sie eine dem Geiste eines repräsentativen Systems gemässe Regierungsart annehmen, wie etwa Friedrich II. wenigstens sagte: er sei blos der oberste Diener des Staats,* da hingegen die demokratische es unmöglich macht, weil alles da Herr sein will. — Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je grösser dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republicanismus, und sie kann hoffen, durch allmählige Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer, als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich, anders, als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen. Es ist aber an der Regierungsart** dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen, als an

* Man hat die hohen Benennungen, die einem Beherrscher oft beigelegt werden, (die eines göttlichen Gesalbten, eines Verwesers des göttlichen Willens auf Erden und Stellvertreters desselben,) als grobe, schwindlig machende Schmeicheleien oft getadelt; aber mich dünkt, ohne Grund. — Weit gefehlt, dass sie den Landesherrn sollten hochmüthig machen, so müssen sie ihn vielmehr in seiner Seele demüthigen, wenn er Verstand hat, (welches man doch voraussetzen muss,) und es bedenkt, dass er ein Amt übernommen habe, was für einen Menschen zu gross ist, nämlich das Heiligste, was Gott auf Erden hat, das Recht der Menschen zu verwalten, und diesem Augapfel Gottes irgend worin zu nahe getreten zu sein, jederzeit in Besorgniss stehen muss.

** Mallet du Pan rühmt in seiner genietönenden, aber hohlen und sachleeren Sprache: nach vieljähriger Erfahrung endlich zur Ueberzeugung von der Wahrheit des bekannten Spruchs des bekannten Pope gelangt zu sein: „lass über die beste Regierung Narren streiten; die bestgeführte ist die beste.“ Wenn das so viel sagen soll: die am besten geführte Regierung ist am besten geführt, so hat er, nach Swift's Ausdruck, eine Nuss aufgebissen, die ihn mit einer Made belohnte; soll es aber bedeuten, sie sei auch die beste Regierungsart, d. i. Staatsverfassung, so ist es grundfalsch;

der Staatsform, (wiewohl auch auf dieser ihre mehrere oder mindere Angemessenheit zu jenem Zwecke sehr viel ankommt.) Zu jener aber, wenn sie dem Rechtsbegriffe gemäss sein soll, gehört das repräsentative System, in welchem allein eine republicanische Regierungsart möglich, ohne welches sie, (die Verfassung mag sein, welche sie wolle,) despotisch und gewaltthätig ist. — Keine der alten sogenannten Republiken hat dieses gekannt, und sie mussten sich darüber auch schlechterdings in dem Despotismus auflösen, der unter der Obergewalt eines Einzigen noch der erträglichste unter allen ist.

Zweiter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“

Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurtheilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äussern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. Dies wäre ein Völkerbund, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müsste. Darin aber wäre ein Widerspruch; weil ein jeder Staat das Verhältniss eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches, (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, sofern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen,) der Voraussetzung widerspricht.

---

denn Exempel von guten Regierungen beweisen nichts für die Regierungsart. — Wer hat wohl besser regiert, als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterliess der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschliessen

Gleichwie wir nun die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden Zwange zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung ansehen und als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit betrachten, so, sollte man denken, müssten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät, (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck,) gerade darin, gar keinem äusseren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, und der Glanz seines Oberhauptes besteht darin, dass ihm, ohne dass er sich eben selbst in Gefahr setzen darf, viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen,* und der Unterschied der europäischen Wilden von den amerikanischen besteht hauptsächlich darin, dass, da manche Stämme der letzteren von ihren Feinden gänzlich sind gegessen worden, die ersteren ihre Ueberwundenen besser zu benutzen wissen, als sie zu verspeisen, und lieber die Zahl ihrer Unterthanen, mithin auch die Menge der Werkzeuge zu noch ausgebreiteteren Kriegen durch sie zu vermehren wissen.

Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniss der Völker unverhohlen blicken lässt, (indessen dass sie im bürgerlich-gesetzlichen Zustande durch den Zwang der Regierung sich sehr verschleiert,) ist es doch zu verwundern, dass das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können, und sich noch kein Staat erkühnet hat, sich für die letztere Meinung öffentlich zu erklären; denn noch werden HUGO GROTIUS, PUFFENDORF, VATTEL u. a. m. (lauter leidige Tröster,) obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefasst, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat oder auch nur haben kann, (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äusseren Zwange stehen,) immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne dass es ein Beispiel gibt, dass jemals ein Staat durch mit Zeug-

* So gab ein bulgarischer Fürst dem griechischen Kaiser, der gutmüthiger Weise seinen Streit mit ihm durch einen Zweikampf ausmachen wollte, zur Antwort: „Ein Schmidt, der Zangen hat, wird das glühende Eisen aus den Kohlen nicht mit seinen Händen herauslangen."

nissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. — Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, dass eine noch grössere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm, (was er nicht ableugnen kann,) doch einmal Meister zu werden, und dies auch von Andern zu hoffen; denn sonst würde das Wort Recht den Staaten, die sich einander befehden wollen, nie in den Mund kommen, es sei denn, blos um seinen Spott damit zu treiben, wie jener gallische Fürst es erklärte: „es ist der Vorzug, den die Natur dem Stärkern über den Schwächern gegeben hat, dass dieser ihm gehorchen soll."

Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie, wie bei einem äussern Gerichtshofe, der Process, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande, (immer zu einem neuen Vorwand zu finden,) ein Ende gemacht wird, (den man auch nicht geradezu für ungerecht erklären kann, weil in diesem Zustande jeder in seiner eigenen Sache Richter ist,) gleichwohl aber von Staaten, nach dem Völkerrecht, nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, „aus diesem Zustande herausgehen zu sollen", (weil sie, als Staaten, innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange Anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind,) indessen dass doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch, ohne einen Vertrag der Völker unter sich, nicht gestiftet oder gesichert werden kann: — so muss es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund *(foedus pacificum)* nennen kann, der vom Friedensvertrag *(pactum pacis)* darin unterschieden sein würde, dass dieser blos einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte. Dieser Bund geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats, sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats, für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne dass diese doch sich deshalb, (wie Menschen im Naturzustande,) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen.

—. Die Ausführbarkeit (objective Realität) dieser Idee der Föderalität, die sich allmählig über alle Staaten erstrecken soll, und so zum ewigen Frieden hinführt, lässt sich darstellen. Denn wenn das Glück es so fügt, dass ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik, (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muss,) bilden kann, so gibt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschliessen, und so den Freiheitszustand der Staaten, gemäss der Idee des Völkerrechts, zu sichern und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten.

Dass ein Volk sagt: „es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formiren, d. i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht," — das lässt sich verstehen. — — Wenn aber dieser Staat sagt: „es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere," so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus ist, den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts nothwendig verbinden muss, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.

Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechtes zum Kriege, lässt sich eigentlich gar nichts denken, (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äussern, die Freiheit jedes Einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen,) es müsste denn darunter verstanden werden: dass Menschen, die so gesinnet sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben, und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Gräuel der Gewaltthätigkeit sammt ihren Urhebern bedeckt. — Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als dass sie, ebenso, wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen, (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hy-*

pothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik, (wenn nicht alles verloren werden soll,) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs. (*Furor impius intus — fremit horridus ore cruento.* VIRGIL.*)

Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden.

„Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein."

Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet Hospitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein Gastrecht, worauf dieser Anspruch machen kann, (wozu ein besonderer wohlthätiger Vertrag erfordert werden würde, ihn auf eine gewisse Zeit zum Hausgenossen zu machen,) sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Be-

---

* Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, dass nach dem Dankfeste ein Busstag ausgeschrieben würde, den Himmel im Namen des Staats um Gnade für die grosse Versündigung anzurufen, die das menschliche Geschlecht sich noch immer zu Schulden kommen lässt, sich keiner gesetzlichen Verfassung im Verhältniss auf andere Völker fügen zu wollen sondern stolz auf seine Unabhängigkeit lieber das barbarische Mittel des Krieges, (wodurch doch das, was gesucht wird, nämlich das Recht eines jeden Staats nicht ausgemacht wird,) zu gebrauchen. — Die Dankfeste während dem Kriege über einen erfochtenen Sieg, die Hymnen, die (auf gut israelitisch) dem Herrn der Heerschaaren gesungen werden, stehen mit der moralischen Idee des Vaters der Menschen in nicht minder starkem Contrast; weil sie ausser der Gleichgültigkeit wegen der Art, wie Völker ihr gegenseitiges Recht suchen, (die traurig genug ist,) noch eine Freude hineinbringen, recht viel Menschen oder ihr Glück zernichtet zu haben.

sitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber Niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere. — Unbewohnbare Theile dieser Oberfläche, das Meer und die Sandwüsten trennen diese Gemeinschaft, doch so, dass das Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüste) es möglich machen, über diese herrenlosen Gegenden sich einander zu nähern und das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. Die Unwirthbarkeit der Seeküsten (z. B. der Barbaresken), Schiffe in nahen Meeren zu rauben, oder gestrandete Schiffsleute zu Sklaven zu machen, oder die der Sandwüsten (der arabischen Beduinen), die Annäherung zu den nomadischen Stämmen als ein Recht anzusehen, sie zu plündern, ist also dem Naturrecht zuwider, welches Hospitalitätsrecht aber, d. i. die Befugniss der fremden Ankömmlinge sich nicht weiter erstreckt, als auf die Bedingungen der Möglichkeit, einen Verkehr mit den alten Einwohnern zu versuchen. — Auf diese Art können entfernte Welttheile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können.

Vergleicht man hiemit das inhospitale Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Welttheils, so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker, (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt,) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negerländer, die Gewürzinseln, das Kap etc. waren bei ihrer Entdeckung für sie Länder, die Keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts. In Ostindien (Hindustan) brachten sie unter dem Vorwande blos beabsichtigter Handelsniederlagen fremde Kriegesvölker hinein, mit ihnen aber Unterdrückung der Eingebornen, Aufwiegelung der verschiedenen Staaten desselben zu weit ausgebreiteten Kriegen, Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit, und wie die Litanei aller Uebel, die das menschliche Geschlecht drücken, weiter lauten mag.

China* und Japan (Nipon), die den Versuch mit solchen Gästen

---

* Um dieses grosse Reich mit dem Namen, womit es sich selbst benennt, zu schreiben, (nämlich China, nicht Sina, oder einen diesem ähnlichen Laut,) darf man nur Georgii *Alphab. Tibet.* pag. 651—654, vornehmlich *Nota b* unten, nachsehen. —

gemacht hatten, haben daher weislich, jenes zwar den Zugang, aber nicht den Eingang, dieses auch den ersteren nur einem einzigen europäischen Volk, den Holländern erlaubt, die sie aber doch dabei, wie Gefangene, von der Gemeinschaft mit den Eingebornen ausschliessen. Das Aergste hiebei (oder, aus dem Standpunkte eines moralischen Richters betrachtet, das Beste) ist, dass sie dieser Gewaltthätigkeit nicht einmal froh werden, dass alle diese Handlungsgesellschaften auf dem Punkte

---

Eigentlich führt es, nach des Petersburger Prof. Fischer Bemerkung, keinen bestimmten Namen, womit es sich selbst benennt; der gewöhnlichste ist noch der des Worts *Kin*, nämlich Gold, (welches die Tibetaner mit *Ser* ausdrücken,) daher der Kaiser König des Goldes (des herrlichsten Landes von der Welt) genannt wird, welches Wort wohl im Reiche selbst wie *Chin* lauten, aber von den italienischen Missionarien (des Gutturalbuchstabens wegen) wie *Kin* ausgesprochen sein mag. — Hieraus ersieht man dann, dass das von den Römern sogenannte Land der Serer China war, die Seide aber über Gross-Tibet, (vermuthlich durch Klein-Tibet und die Bucharei über Persien, so weiter) nach Europa gefördert worden, welches zu manchen Betrachtungen über das Alterthum dieses erstaunlichen Staats, in Vergleichung mit dem von Hindustan, bei der Verknüpfung mit Tibet, und durch dieses mit Japan hinleitet; indessen dass der Name Sina oder Tschina, den die Nachbarn diesem Lande geben sollen, zu nichts hinführt. — — Vielleicht lässt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κονξ Ὀμπαξ* (*Konx Ompax*) des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären. (S. Reise des jüngeren Anacharsis, 5. Theil, S. 447 u. f.) — Denn nach Georgii Alph. Tibet. bedeutet das Wort *Concioa* Gott, welches eine auffallende Aehnlichkeit mit *Konx* hat. *Pah-cio* (ib. p. 520), welches von den Griechen leicht wie *pax* ausgesprochen werden konnte, *promulgator legis*, die durch die ganze Natur vertheilte Gottheit (auch *Cencresi* genannt, p. 177). *Om* aber, welches La Croze durch *benedictus*, gesegnet, übersetzt, kann, auf die Gottheit angewandt, wohl nichts Anderes, als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz. Horatius von den tibetanischen Lhama's, die er oft befrug, was sie unter Gott (*Concioa*) verständen, jederzeit die Antwort bekam: „es ist die Versammlung aller Heiligen", (d. i. der seligen, durch die Lamaische Wiedergeburt, nach vielen Wanderungen durch allerlei Körper, endlich in die Gottheit zurückgekehrten, in Burchane, d. i. anbetungswürdige Wesen verwandelten Seelen p. 223,) so wird jenes geheimnissvolle Wort: *Konx Ompax*, wohl das heilige (*Konx*), selige (*Om*) und weise (*Pax*), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personificirte Natur) bedeuten sollen, und in den griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheismus für die Epopten, im Gegensatz mit dem Polytheismus des Volks angedeutet haben; obwohl P. Horatius (a. a. O.) hierunter einen Atheismus witterte. — Wie aber jenes geheimnissvolle Wort über Tibet zu den Griechen gekommen, lässt sich auf obige Art erklären und umgekehrt dadurch auch das frühe Verkehr Europens mit China über Tibet, (vielleicht eher noch, als mit Hindustan,) wahrscheinlich machen.

des nahen Umsturzes stehen, dass die Zuckerinseln, dieser Sitz der allergrausamsten und ausgedachtesten Sklaverei keinen wahren Ertrag abwerfen, sondern nur mittelbar, und zwar zu einer nicht sehr löblichen Absicht, nämlich zu Bildung der Matrosen für Kriegsflotten, und also wieder zu Führung der Kriege in Europa dienen, und dieses Mächten, die von der Frömmigkeit viel Werks machen, und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen.

Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird; so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex, sowohl des Staats-, als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden, zu dem man sich in der continuirlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.

Erster[1] Zusatz.

Von der Garantie des ewigen Friedens.

Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die grosse Künstlerin Natur *(natura daedala rerum)*, aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmässigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeterminirenden Ursache, Vorsehung* genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen

---

[1] „Erster“ fehlt in der 1. Ausg., weil der zweite Zusatz erst in der 2. Ausgabe hinzugekommen ist.

* Im Mechanismus der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört,

Kunstanstalten der Natur **erkennen**, oder auch nur daraus auf sie **schliessen**, sondern, (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf

zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) **Vorsehung** überhaupt, und, sofern sie in den **Anfang** der Welt gelegt wird, die **gründende** (*providentia conditrix; semel jussit, semper paret*, AUGUSTIN.), im Laufe der Natur aber, diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmässigkeit zu erhalten, die **waltende Vorsehung** (*providentia gubernatrix*), ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken, die **leitende** (*providentia directrix*), endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, nicht mehr Vorsehung, sondern **Fügung** (*directio extraordinaria*) nennen, welche aber, (da sie in der That auf Wunder hinweiset, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden,) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist; weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache, (dass diese Begebenheit Zweck, und nicht blos naturmechanische Nebenfolge aus einem andern uns ganz unbekannten Zwecke sei,) zu schliessen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag. — Ebenso ist auch die Eintheilung der Vorsehung (**materialiter** betrachtet), wie sie auf **Gegenstände** in der Welt geht, in die **allgemeine** und **besondere**, falsch und sich selbst widersprechend, (dass sie z. B. zwar eine Vorsorge zur Erhaltung der Gattungen der Geschöpfe sei, die Individuen aber dem Zufall überlasse;) denn sie wird eben in der Absicht allgemein genannt, damit kein einziges Ding als davon ausgenommen gedacht werde. — Vermuthlich hat man hier die Eintheilung der Vorsehung (**formaliter** betrachtet) nach der Art der Ausführung ihrer Absicht gemeint: nämlich in **ordentliche**, (z. B. das jährliche Sterben und Wiederaufleben der Natur nach dem Wechsel der Jahreszeiten,) und **ausserordentliche**, (z. B. die Zuführung des Holzes an die Eisküsten, das da nicht wachsen kann, durch die Meerströme, für die dortigen Einwohner, die ohne das nicht leben könnten,) wo, ob wir gleich die physisch-mechanische Ursache dieser Erscheinungen uns gut erklären können, (z. B. durch die mit Holz bewachsenen Ufer der Flüsse der temperirten Länder, in welche jene Bäume hineinfallen und etwa durch den Gulfstrom weiter verschleppt werden,) wir dennoch auch die teleologische nicht übersehen müssen, die auf die Vorsorge einer über die Natur gebietenden Weisheit hinweiset. — Nur was den in den Schulen gebräuchlichen Begriff eines göttlichen **Beitritts** oder Mitwirkung (*concursus*) zu einer Wirkung in der Sinnenwelt betrifft, so muss dieser wegfallen. Denn das Ungleichartige paaren wollen (*gryphes jungere equis*), und den, der selbst die vollständige Ursache der Weltveränderungen ist, seine eigene prädeterminirende Vorsehung während dem Weltlaufe **ergänzen** zu lassen, (die also mangelhaft gewesen sein müsste,) z. B. zu sagen, dass **nächst Gott** der Arzt den Kranken zurecht gebracht habe, also als Beistand dabei gewesen sei, ist **erstlich** an sich widersprechend. Denn *causa solitaria non juvat.* Gott ist der Urheber des Arztes sammt allen seinen Heilmitteln, und so muss ihm, wenn man ja bis zum höchsten, uns theoretisch unbegreiflichen Urgrunde hinaufsteigen

Zwecke überhaupt,) nur **hinzudenken** können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit, nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniss und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in **theoretischer** Absicht überschwenglich, in praktischer aber, (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs **vom ewigen Frieden**, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen,) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Wortes **Natur** ist auch, wenn es, wie hier, blos um Theorie, (nicht um Religion) zu thun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft, (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muss,) und **bescheidener**, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren **Vorsehung**, mit dem man sich vermessener Weise Ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniss ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.

Ehe wir nun diese Gewährleistung näher bestimmen, wird es nöthig sein, vorher den Zustand nachzusuchen, den die Natur für die auf ihrem grossen Schauplatz handelnden Personen veranstaltet hat, der ihre Friedenssicherung zuletzt nothwendig macht; — alsdann aber allererst die Art, wie sie diese leiste.

Ihre provisorische Veranstaltung besteht darin: dass sie 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt hat, daselbst leben zu können; — 2) sie durch **Krieg** allerwärts hin, selbst in die unwirthbarsten Gegenden getrieben hat, um sie zu bevölkern; — 3) durch ebendenselben sie in mehr oder weniger gesetzliche Verhältnisse zu treten genöthigt hat.

will, die Wirkung **ganz** zugeschrieben werden. Oder man kann sie auch **ganz** dem Arzt zuschreiben, sofern wir diese Begebenheit als nach der Ordnung der Natur erklärbar in der Kette der Weltursachen verfolgen. **Zweitens** bringt eine solche Denkungsart auch um alle bestimmte Principien der Beurtheilung eines Effects. Aber in **moralisch-praktischer** Absicht, (die also ganz aufs Uebersinnliche gerichtet ist,) z. B. in dem Glauben, dass Gott den Mangel unserer eigenen Gerechtigkeit, wenn nur unsere Gesinnung ächt war, auch durch uns unbegreifliche Mittel ergänzen werde, wir also in der Bestrebung zum Guten nichts nachlassen sollen, ist der Begriff des göttlichen *concursus* ganz schicklich und sogar nothwendig; wobei es sich aber von selbst versteht, dass Niemand eine gute Handlung (als Begebenheit in der Welt) hieraus zu **erklären** versuchen muss, welches ein vorgebliches theoretisches Erkenntniss des Uebersinnlichen, mithin ungereimt ist.

— Dass in den kalten Wüsten am Eismeere noch das Moos wächst, welches das Rennthier unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung, oder auch das Angespann des Ostiaken oder Samojeden zu sein: oder dass die salzigen Sandwüsten doch noch das Kameel, welches zu Bereisung derselben gleichsam geschaffen zu sein scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten, ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie ausser den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres, noch Robben, Wallrosse und Wallfische an ihrem Fleische Nahrung, und mit ihrem Thran Feuerung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was sie, (ohne dass man recht weiss, wo es herkommt,) diesen gewächslosen Gegenden zubringt, ohne welches Material sie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten; wo sie dann mit dem Kriege gegen die Thiere genug zu thun haben, um unter sich friedlich zu leben. — Was sie aber dahin getrieben hat, ist vermuthlich nichts Anderes, als der Krieg gewesen. Das erste Kriegswerkzeug aber unter allen Thieren, die der Mensch binnen der Zeit der Erdbevölkerung zu zähmen und häuslich zu machen gelernt hatte, ist das Pferd, (denn der Elephant gehört in die spätere Zeit, nämlich des Luxus schon errichteter Staaten,) so wie die Kunst, gewisse, für uns jetzt, ihrer ursprünglichen Beschaffenheit nach nicht mehr erkennbare Grasarten, Getraide genannt, anzubauen, imgleichen die Vervielfältigung und Verfeinerung der Obstarten durch Verpflanzung und Einpfropfung, (vielleicht in Europa blos zweier Gattungen, der Holzäpfel und Holzbirnen, nur im Zustande schon errichteter Staaten, wo gesichertes Grundeigenthum stattfand, entstehen konnte, — nachdem die Menschen vorher in gesetzloser Freiheit von dem Jagd-*, Fischer- und Hirtenleben bis zum

---

* Unter allen Lebensweisen ist das Jagdleben ohne Zweifel der gesitteten Verfassung am meisten zuwider; weil die Familien, die sich da vereinzelnen müssen, einander bald fremd und sonach in weitläuftigen Wäldern zerstreut, auch bald feindselig werden, da eine jede zu Erwerbung ihrer Nahrung und Kleidung viel Raum bedarf. — Das Noachische Blutverbot, 1. M. IX, 4—6, (welches, öfters wiederholt, nachher gar den neuangenommenen Christen aus dem Heidenthum, obzwar in anderer Rücksicht, von den Judenchristen zur Bedingung gemacht wurde, Apost. Gesch. XV, 20. XXI, 25. —) scheint uranfänglich nichts Anderes, als das Verbot des Jägerlebens gewesen zu sein; weil in diesem der Fall, das Fleisch roh zu essen, oft eintreten muss, mit dem Letzteren also das Erstere zugleich verboten wird.

Ackerleben durchgedrungen waren, und nun Salz und Eisen erfunden ward, vielleicht die ersten weit und breit gesuchten Artikel eines Handelsverkehrs verschiedener Völker wurden, wodurch sie zuerst in ein friedliches Verhältniss gegen einander, und so selbst mit Entfernteren in Einverständniss, Gemeinschaft und friedliches Verhältniss unter einander gebracht wurden.

Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, dass Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, dass sie allerwärts leben sollten, wenngleich wider ihre Neigung, und selbst ohne dass dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu vermittelst eines moralischen Gesetzes verbände, — sondern sie hat, zu diesem ihrem Zweck zu gelangen, den Krieg gewählt. — Wir sehen nämlich Völker, die an der Einheit ihrer Sprache die Einheit ihrer Abstammung kennbar machen, wie die Samojeden am Eismeer einerseits, und ein Volk von ähnlicher Sprache, zweihundert Meilen davon entfernt, im altaischen Gebirge andererseits, wozwischen sich ein anderes, nämlich mongolisches, berittenes und hiemit kriegerisches Volk, gedrängt und so jenen Theil ihres Stammes, weit von diesem, in die unwirthbarsten Eisgegenden versprengt hat, wo sie gewiss nicht aus eigener Neigung sich hin verbreitet hätten*; — ebenso die Finnen in der nördlichsten Gegend von Europa, Lappen genannt, von den jetzt ebenso weit entfernten, aber der Sprache nach mit ihnen verwandtrn Ungarn durch dazwischen eingedrungene gothische und sarmatische Völker getrennt; und was kann wohl anders die Eskimos, (vielleicht uralte europäische Abenteurer, ein von allen Amerikanern ganz unterschiedenes Geschlecht,) in Norden, und die Pescheräs im Süden von Amerika bis zum Feuerlande hingetrieben haben, als der Krieg, dessen sich die Natur als Mittel bedient, die Erde allerwärts zu bevölkern? Der Krieg aber selbst bedarf keines besondern Bewegungsgrundes, sondern scheint auf

* Man könnte fragen: wenn die Natur gewollt hat, diese Eisküsten sollten nicht unbewohnt bleiben, was wird aus ihren Bewohnern, wenn sie ihnen dereinst, (wie zu erwarten ist,) kein Treibholz mehr zuführte? Denn es ist zu glauben, dass bei fortrückender Cultur die Einsassen der temperirten Erdstriche das Holz, was an den Ufern ihrer Ströme wächst, besser benutzen, es nicht in die Ströme fallen, und so in die See wegschwemmen lassen werden. Ich antworte: die Anwohner des Obstroms, des Jenisei, des Lena u. s. w. werden es ihnen durch Handel zuführen, und dafür die Producte aus dem Thierreich, woran das Meer an den Eisküsten so reich ist, einhandeln; wenn sie (die Natur) nur allererst den Frieden unter ihnen erzwungen haben wird.

die menschliche Natur gepfropft zu sein, und sogar als etwas Edles, wozu der Mensch durch den Ehrtrieb, ohne eigennützige Triebfedern, beseelt wird, zu gelten; so dass Kriegesmuth (von amerikanischen Wilden sowohl, als den europäischen, in den Ritterzeiten,) nicht blos, wenn Krieg ist (wie billig), sondern auch, dass Krieg sei, von unmittelbarem grossem Werth zu sein geurtheilt wird, und er oft, blos um jenen zu zeigen, angefangen, mithin an dem Kriege an sich selbst eine innere Würde gesetzt wird, sogar dass ihm auch wohl Philosophen, als einer gewissen Veredlung der Menschheit, eine Lobrede halten, uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen: „der Krieg ist darin schlimm, dass er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.“ — So viel von dem, was die Natur für ihren eigenen Zweck, in Ansehung der Menschengattung als einer Thierklasse, thut.

Jetzt ist die Frage, die das Wesentliche der Absicht auf den ewigen Frieden betrifft: „was die Natur in dieser Absicht, beziehungsweise auf den Zweck, den dem Menschen seine eigene Vernunft zur Pflicht macht, mithin zur Begünstigung seiner moralischen Absicht thue, und wie sie die Gewähr leiste, dass dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun sollte, aber nicht thut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, dass er es thun werde, gesichert sei, und zwar nach allen drei Verhältnissen des öffentlichen Rechts, des Staats-, Völker- und weltbürgerlichen Rechts.“ — Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heisst das nicht so viel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun, (denn das kann nur die zwangsfreie praktische Vernunft,) sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt).*

1. Wenn ein Volk auch nicht durch innere Misshelligkeit genöthigt würde, sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben, so würde es doch der Krieg von aussen thun, indem, nach der vorher erwähnten Naturanstalt, ein jedes Volk ein anderes, es drängende Volk zum Nachbar vor sich findet, gegen das es sich innerlich zu einem Staat bilden muss, um, als Macht, gegen diesen gerüstet zu sein. Nun ist die republicanische Verfassung, die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermassen, dass Viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allge-

meinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hülfe, so, dass es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt, (die allerdings im Vermögen der Menschen ist,) jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt; sodass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln, (wenn sie nur Verstand haben,) auflösbar und lautet so: „eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesammt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten.“ Ein solches Problem muss auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen, und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen, dass sie sich doch im äusseren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist, (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt, von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist,) mithin der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicher Weise einander auch äusserlich entgegenwirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen, und hiemit auch, so viel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl, als äusseren Frieden zu befördern und zu sichern. — Hier heisst es also: die Natur will unwiderstehlich, dass das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte. Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit. — „Biegt man das Rohr zu stark, so brichts; und wer zu viel will, der will nichts.“ Bouterwek.

2. Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist, (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt;) so ist doch selbst dieser nach der Vernunftidee besser, als die Zusammenschmelzung derselben durch eine, die anderen überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht; weil die Gesetze mit dem vergrösserten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüssen, und ein seelenloser Despotismus, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt. Indessen ist dieses das Verlangen jedes Staats (oder seines Oberhauptes), auf diese Art sich in den dauernden Friedenszustand zu versetzen, dass er, wo möglich, die ganze Welt beherrscht. Aber die Natur will es anders. — Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen*, die zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmähligen Annäherung der Menschen zu grösserer Einstimmung in Principien, zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit,) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht, im lebhaftesten Wetteifer derselben, hervorgebracht und gesichert wird.

3. Sowie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte; so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz. Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt. Weil nämlich unter allen, der Staatsmacht unterge-

* Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade, als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten historischer, nicht in die Religion, sondern in die Geschichte der zu ihrer Beförderung gebrauchten, ins Feld der Gelehrsamkeit einschlagenden Mittel und ebenso verschiedene Religionsbücher (Zendavesta, Vedam, Koran u. s. w.) geben, aber nur eine einzige, für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion. Jene also können wohl nichts Anderes, als nur das Vehikel der Religion, was zufällig ist und nach Verschiedenheit der Zeiten und Oerter verschieden sein kann, enthalten

ordneten Mächten (Mitteln) die Geldmacht wohl die zuverlässigste sein möchte, so sehen sich Staaten, (freilich wohl nicht eben durch Triebfedern der Moralität) gedrungen, den edlen Frieden zu befördern, und wo auch immer in der Welt Krieg auszubrechen droht, ihn durch Vermittelungen abzuwehren, gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen; denn grosse Vereinigungen zum Kriege können, der Natur der Sache nach, sich nur höchst selten zutragen und noch seltener glücken. — — Auf die Art garantirt die Natur, durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht blos chimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.

Zweiter Zusatz.

Geheimer Artikel zum ewigen Frieden.[1]

Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts ist objectiv, d. i. seinem Inhalte nach betrachtet ein Widerspruch; subjectiv aber, nach der Qualität der Person beurtheilt, die ihn dictirt, kann gar wohl darin ein Geheimniss statthaben, dass sie es nämlich für ihre Würde bedenklich findet, sich öffentlich als Urheberin desselben anzukündigen. Der einzige Artikel dieser Art ist in dem Satze enthalten: „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden."

Es scheint aber für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicher Weise die grösste Weisheit beilegen muss, verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philosophen) Belehrung zu suchen; gleichwohl aber sehr rathsam es zu thun. Also wird der Staat die letzteren stillschweigend, (also indem er ein Geheimniss daraus macht,) dazu auffordern, welches soviel heisst, als: er wird sie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung reden lassen, (denn das werden sie schon von selbst thun, wenn man es ihnen nur nicht

[1] Dieser zweite Zusatz ist erst in der 2. Ausg. hinzugekommen.

verbietet,) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über diesen Punkt bedarf auch keiner besonderen Verabredung der Staaten unter sich in dieser Absicht, sondern liegt schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralische gesetzgebende) Menschenvernunft. — Es ist aber hiemit nicht gemeint, dass der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur, dass man ihn höre. Der letztere, der die Wage des Rechts und nebenbei auch das Schwert der Gerechtigkeit sich zum Symbol gemacht hat, bedient sich gemeiniglich des letzteren, nicht um etwa blos alle fremde Einflüsse von dem ersteren abzuhalten, sondern, wenn die eine Schale nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen (*vae victis*), wozu der Jurist, der nicht zugleich (auch der Moralität nach) Philosoph ist, die grösste Versuchung hat, weil es seines Amts nur ist, vorhandene Gesetze anzuwenden, nicht aber, ob diese selbst nicht einer Verbesserung bedürfen, zu untersuchen, und rechnet diesen in der That niedrigeren Rang seiner Facultät darum, weil er mit Macht begleitet ist, (wie es auch mit den beiden anderen der Fall ist,) zu den höheren. — Die philosophische steht unter dieser verbündeten Gewalt auf einer sehr niedrigen Stufe. So heisst es z. B. von der Philosophie, sie sei die Magd der Theologie (und eben so lautet es von den zwei anderen). — Man sieht aber nicht recht, „ob sie ihrer gnädigen Frauen die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt."

Dass Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen; weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder königliche, (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zu Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

Anhang.

I.

Ueber die Misshelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden.

Die Moral ist schon an sich selbst eine Praxis in objectiver Bedeutung, als Inbegriff von unbedingt gebietenden Gesetzen, nach denen wir handeln sollen, und es ist offenbare Ungereimtheit, nachdem man diesem Pflichtbegriff seine Autorität zugestanden hat, noch sagen zu wollen, dass man es doch nicht könne. Denn alsdann fällt dieser Begriff von selbst weg (*ultra posse nemo obligatur*); mithin kann es keinen Streit der Politik, als ausübender Rechtslehre, mit der Moral, als einer solchen, aber theoretischen, (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben; man müsste denn unter der letzteren eine allgemeine Klugheitslehre, d. i. eine Theorie der Maximen verstehen, zu seinen auf Vortheil berechneten Absichten die tauglichsten Mittel zu wählen, d. i. leugnen, dass es überhaupt eine Moral gebe.

Die Politik sagt: „seid klug wie die Schlangen;" die Moral setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu: „und ohne Falsch wie die Tauben." Wenn Beides nicht in einem Gebote zusammen bestehen kann, so ist wirklich ein Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch durchaus Beides vereinigt sein, so ist der Begriff vom Gegentheil absurd, und die Frage, wie jener Streit auszugleichen sei, lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Obgleich der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, eine Theorie enthält, der die Praxis leider! sehr häufig widerspricht; so ist doch der gleichfalls theoretische: Ehrlichkeit ist

besser, denn alle Politik, über allen Einwurf unendlich erhaben, ja die unumgängliche Bedingung der letzteren. Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d. i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmenden Ursachen zu übersehen, die den glücklichen oder schlimmen Erfolg aus dem Thun und Lassen der Menschen nach dem Mechanismus der Natur mit Sicherheit vorherverkündigen, (obgleich ihn dem Wunsche gemäss hoffen) lassen. Was man aber zu thun habe, um im Gleise der Pflicht (nach Regeln der Weisheit) zu bleiben, dazu, und hiemit zum Endzweck leuchtet sie uns überall hell genug vor.

Nun gründet aber der Praktiker, (dem die Moral blose Theorie ist,) seine trostlose Absprechung unserer gutmüthigen Hoffnung (selbst bei eingeräumtem Sollen und Können) eigentlich darauf: dass er aus der Natur des Menschen vorherzusehen vorgibt, er werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen. — Freilich ist das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprincipien zu leben, (die distributive Einheit des Willens Aller) zu diesem Zweck nicht hinreichend, sondern dass Alle zusammen diesen Zustand wollen, (die collective Einheit des vereinigten Willens,) diese Auflösung einer schweren Aufgabe wird noch dazu erfordert, damit ein Ganzes der bürgerlichen Gesellschaft werde; und da also über diese Verschiedenheit des particularen Wollens Aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muss, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen, welches Keiner von Allen vermag: so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich, (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde, nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk, diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen,) grosse Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten lässt.

Da heisst es dann: wer einmal die Gewalt in Händen hat, wird sich vom Volk nicht Gesetze vorschreiben lassen. Ein Staat, der einmal im Besitz ist, unter keinen äusseren Gesetzen zu stehen, wird sich in Ansehung der Art, wie er gegen andere Staaten sein Recht suchen soll, nicht

von ihrem Richterstuhl abhängig machen, und selbst ein Welttheil, wenn er sich einem andern, der ihm übrigens nicht im Wege ist, überlegen fühlt, wird das Mittel der Verstärkung seiner Macht, durch Beraubung oder gar Beherrschung desselben, nicht unbenutzt lassen; und so zerrinnen nun alle Plane der Theorie für das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht in sachleere unausführbare Ideale; dagegen eine Praxis, die auf empirische Principien der menschlichen Natur gegründet ist, welche es nicht für zu niedrig hält, aus der Art, wie es in der Welt zugeht, Belehrung für ihre Maximen zu ziehen, einen sicheren Grund für ihr Gebäude der Staatsklugheit zu finden allein hoffen könne.

Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloser Mechanismus der Natur ist, so ist Politik, (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen,) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke. Findet man diesen aber doch unumgänglich nöthig, mit der Politik zu verbinden, ja ihn gar zur einschränkenden Bedingung der letztern zu erheben, so muss die Vereinbarkeit beider eingeräumt werden. Ich kann mir nun zwar einen moralischen Politiker, d. i. einen, der die Principien der Staatsklugheit so nimmt, dass sie mit der Moral zusammen bestehen können, aber nicht einen politischen Moralisten denken, der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vortheil des Staatsmanns sich zuträglich findet.

Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniss angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie, sobald wie möglich, gebessert und dem Naturrecht, sowie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne; sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten. Da nun die Zerreissung eines Bandes der Staats- oder weltbürgerlichen Vereinigung, ehe noch eine bessere Verfassung an die Stelle derselben zu treten in Bereitschaft ist, aller, hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider ist; so wäre es zwar ungereimt, zu fordern, jenes Gebrechen müsse sofort und mit Ungestüm abgeändert werden; aber dass wenigstens die Maxime der Nothwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke (der nach Rechtsgesetzen besten Verfassung) zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden. Ein Staat kann sich auch schon republi-

canisch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Constitution nach despotische Herrschermacht besitzt; bis allmählig das Volk des Einflusses der blosen Idee der Autorität des Gesetzes, (gleich als ob es physische Gewalt besässe,) fähig wird, und sonach zur eigenen Gesetzgebung, (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist,) tüchtig befunden wird. Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten Revolution unrechtmässiger Weise eine gesetzmässigere errungen wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derselben Jeder, der sich damit gewaltthätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrührers unterworfen sein würde. Was aber das äussere Staatenverhältniss betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, dass er seine, obgleich despotische Verfassung, (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äussere Feinde ist,) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden; mithin muss bei jenem Vorsatz doch auch die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit erlaubt sein.*

Es mag also immer sein, dass die despotisirenden (in der Ausübung fehlenden) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Massregeln) mannigfaltig verstossen, so muss sie doch die Erfahrung, bei diesem ihrem Verstoss wider die Natur, nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisirenden Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprincipien, unter dem Vorwande einer, des Guten nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht fähigen menschlichen Natur, soviel an ihnen ist, das Besserwerden unmöglich machen und die Rechtsverletzung verewigen.

Statt der Praxis, deren sich diese staatsklügen Männer rühmen, gehen

* Dies sind Erlaubnissgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden; weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmässige Verfassung besser ist, als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde. — Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen, dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen, zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch grösseren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.

sie mit **Praktiken** um, indem sie blos darauf bedacht sind, dadurch, dass sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden, (um ihren Privatvortheil nicht zu verfehlen,) das Volk und, wo möglich, die ganze Welt preiszugeben; nach der Art ächter Juristen (vom **Handwerke**, nicht von der **Gesetzgebung**,) wenn sie sich bis zur Politik versteigen. Denn da dieser ihr Geschäft nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muss ihnen jede, jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist. Wenn aber diese Geschicklichkeit, für alle Sättel gerecht zu sein, ihnen den Wahn einflösst, auch über Principien einer **Staatsverfassung** überhaupt nach Rechtsbegriffen, (mithin *a priori*, nicht empirisch) urtheilen zu können; wenn sie darauf gross thun, **Menschen** zu kennen, (welches freilich zu erwarten ist, weil sie mit vielen zu thun haben,) ohne doch **den Menschen**, und was aus ihm gemacht werden kann, zu kennen, (wozu ein höherer Standpunkt der anthropologischen Beobachtung erfordert wird,) mit diesen Begriffen aber versehen, ans Staats- und Völkerrecht, wie es die Vernunft vorschreibt, gehen: so können sie diesen Ueberschritt nicht anders, als mit dem Geist der Chicane thun, indem sie ihr gewohntes Verfahren (eines Mechanismus nach despotisch gegebenen Zwangsgesetzen) auch da befolgen, wo die Begriffe der Vernunft einen, nur nach Freiheitsprincipien gesetzmässigen Zwang begründet wissen wollen, durch welchen allererst eine zu Recht beständige Staatsverfassung möglich ist; welche Aufgabe der vorgebliche Praktiker, mit Vorbeigehung jener Idee, empirisch, aus Erfahrung, wie die bisher noch am besten bestandenen, mehrentheils aber rechtswidrigen Staatsverfassungen eingerichtet waren, lösen zu können glaubt. — Die Maximen, deren er sich hiezu bedient, (ob er sie zwar nicht laut werden lässt,) laufen ohngefähr auf folgende sophistische Maximen hinaus.

1. *Fac et excusa*. Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbarte); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher **nach der That** vortragen, und die Gewalt beschönigen lassen, vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muss, ohne darüber zu vernünfteln,) als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen, und die Gegengründe darüber noch erst abwarten wollte.

Diese Dreistigkeit selbst gibt einen gewissen Anschein von innerer Ueberzeugung der Rechtmässigkeit der That, und der Gott *bonus eventus* ist nachher der beste Rechtsvertreter.

2. *Si fecisti, nega.* Was du selbst verbrochen hast, z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, dass es deine Schuld sei; sondern behaupte, dass es die der Widerspenstigkeit der Unterthanen, oder auch, bei deiner Bemächtigung eines benachbarten Volks, die Schuld der Natur des Menschen sei, der, wenn er dem Anderen nicht mit Gewalt zuvorkommt, sicher darauf rechnen kann, dass dieser ihm zuvorkommen und sich seiner bemächtigen werde.

3. *Divide et impera.* Das ist: sind gewisse privilegirte Häupter in deinem Volk, welche dich blos zu ihrem Oberhaupte *(primus inter pares)* gewählt haben, so veruneinige jene unter einander, und entzweie sie mit dem Volk; stehe nun dem letzteren unter Vorspiegelung grösserer Freiheit bei, so wird alles von deinem unbedingten Willen abhängen. Oder sind es äussere Staaten, so ist Erregung der Misshelligkeit unter ihnen ein ziemlich sicheres Mittel, unter dem Schein des Beistandes des Schwächeren einen nach dem anderen dir zu unterwerfen.

Durch diese politischen Maximen wird nun zwar Niemand hintergangen; denn sie sind insgesammt schon allgemein bekannt; auch ist es mit ihnen nicht der Fall sich zu schämen, als ob die Ungerechtigkeit gar zu offenbar in die Augen leuchtete. Denn weil sich grosse Mächte nie vor dem Urtheil des gemeinen Haufens, sondern nur eine vor der andern schämen, was aber jene Grundsätze betrifft, nicht das Offenbarwerden, sondern nur das Misslingen derselben sie beschämt machen kann, (denn in Ansehung der Moralität der Maximen kommen sie alle untereinander überein;) so bleibt ihnen immer die politische Ehre übrig, auf die sie sicher rechnen können, nämlich die der Vergrösserung ihrer Macht auf welchem Wege sie auch erworben sein mag.*

---

* Wenngleich eine gewisse in der menschlichen Natur gewurzelte Bösartigkeit von Menschen, die in einem Staat zusammen leben, noch bezweifelt und statt ihrer der Mangel einer, noch nicht weit genug fortgeschrittenen Cultur (die Rohigkeit) zur Ursache der gesetzwidrigen Erscheinungen ihrer Denkungsart mit einigem Scheine angeführt werden möchte, so fällt sie doch, im äusseren Verhältniss der Staaten gegen einander, ganz unverdeckt und unwidersprechlich in die Augen. Im Innern jedes Staats ist sie durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert, weil der

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellet wenigstens so viel: dass die Menschen, ebensowenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich blos auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen, (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist,) sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein. — Um dieser Sophisterei, (wenngleich nicht der durch sie beschönigten Ungerechtigkeit,) ein Ende zu machen und die falschen Vertreter der Mächtigen der Erde zum Geständnisse zu bringen, dass es nicht das Recht, sondern die Gewalt sei, der sie zum Vortheil sprechen, von welcher sie, gleich als ob sie selbst hiebei was zu befehlen hätten, den Ton annehmen, wird es gut sein, das Blendwerk aufzudecken, womit man sich und Andere hintergeht, das oberste Princip, von dem die Absicht auf den ewigen Frieden ausgeht, ausfindig zu machen und zu zeigen: das alles das Böse, was ihm im Wege ist, davon herrühre, dass

---

Neigung zur wechselseitigen Gewaltthätigkeit der Bürger eine grössere Gewalt, nämlich die der Regierung, mächtig entgegenwirkt, und so nicht allein dem Ganzen einen moralischen Anstrich (*causae non causae*) gibt, sondern auch dadurch, dass dem Ausbruch gesetzwidriger Neigungen ein Riegel vorgeschoben wird, die Entwickelung der moralischen Anlage zur unmittelbaren Achtung fürs Recht wirklich viel Erleichterung bekommt. — Denn ein Jeder glaubt nun von sich, dass er wohl den Rechtsbegriff heilig halten und treu befolgen würde, wenn er sich nur von jedem Andern eines Gleichen gewärtigen könnte; welches Letztere ihm die Regierung zum Theil sichert; wodurch dann ein grosser Schritt zur Moralität, (obgleich noch nicht moralischer Schritt) gethan wird, diesem Pflichtbegriff auch um sein selbst willen, ohne Rücksicht auf Erwiederung anhänglich zu sein. — Da ein Jeder aber, bei seiner guten Meinung von sich selber, doch die böse Gesinnung bei allen Anderen voraussetzt, so sprechen sie einander wechselseitig ihr Urtheil: dass sie Alle, was das Factum betrifft, wenig taugen; (woher es komme, da es doch der Natur des Menschen, als eines freien Wesens, nicht Schuld gegeben werden kann, mag unerörtert bleiben.) Da aber doch auch die Achtung für den Rechtsbegriff, deren der Mensch sich schlechterdings nicht entschlagen kann, die Theorie des Vermögens, ihm angemessen zu werden, auf das Feierlichste sanctionirt, so sieht ein Jeder, dass er seinerseits jenem gemäss handeln müsse, Andere mögen es halten, wie sie wollen.

der politische Moralist da anfängt, wo der moralische Politiker billiger Weise endigt, und, indem er so die Grundsätze dem Zweck unterordnet, (d. i. die Pferde hinter den Wagen spannt,) seine eigenen Absichten vereitelt, die Politik mit der Moral in Einverständniss zu bringen.

Um die praktische Philosophie mit sich selbst einig zu machen, ist nöthig, zuvörderst die Frage zu entscheiden: ob in Aufgaben der praktischen Vernunft vom materialen Princip derselben, dem Zweck (als Gegenstand der Willkühr) der Anfang gemacht werden müsse, oder vom formalen, d. i. demjenigen (blos auf Freiheit im äussern Verhältniss gestellten), darnach es heisst: handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden, (der Zweck mag sein, welcher er wolle.)

Ohne alle Zweifel muss das letztere Princip vorangehen; denn es hat, als Rechtsprincip, unbedingte Nothwendigkeit, statt dessen das erstere nur unter Voraussetzung empirischer Bedingungen des vorgesetzten Zwecks, nämlich der Ausführung desselben, nöthigend ist, und wenn dieser Zweck (z. B. der ewige Friede) auch Pflicht wäre, so müsste doch diese selbst aus dem formalen Princip der Maximen äusserlich zu handeln abgeleitet worden sein. — Nun ist das erstere Princip, das des politischen Moralisten, (das Problem des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts,) eine blose Kunstaufgabe *(problema technicum)*, das zweite dagegen, als Princip des moralischen Politikers, welchem es eine sittliche Aufgabe *(problema morale)* ist, im Verfahren von dem anderen himmelweit unterschieden, um den ewigen Frieden, den man nun nicht blos als physisches Gut, sondern auch als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zustand wünscht, herbeizuführen.

Zur Auflösung des ersten, nämlich des Staats-Klugheitsproblems, wird viel Kenntniss der Natur erfordert, um ihren Mechanismus zu dem gedachten Zweck zu benutzen, und doch ist alle diese ungewiss in Ansehung ihres Resultats, den ewigen Frieden betreffend; man mag nun die eine oder die andere der drei Abtheilungen des öffentlichen Rechts nehmen. Ob das Volk im Gehorsam und zugleich im Flor besser durch Strenge, oder Lockspeise der Eitelkeit, ob durch Obergewalt eines Einzigen, oder durch Vereinigung mehrerer Häupter, vielleicht auch blos durch einen Dienstadel, oder durch Volksgewalt, im Innern, und zwar auf lange Zeit gehalten werden könne, ist ungewiss. Man hat von allen Regierungsarten, (die einzige ächt-republicanische, die aber nur einem moralischen Politiker in den Sinn kommen kann, ausgenommen,) Bei-

spiele des Gegentheils in der Geschichte. — Noch ungewisser ist ein auf Statuten nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist und auf Verträgen beruht, die in demselben Act ihrer Beschliessung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Uebertretung enthalten. — Dagegen dringt sich die Auflösung des zweiten, nämlich des Staatsweisheitsproblems, so zu sagen, von selbst auf, ist Jedermann einleuchtend, und macht alle Künstelei zu Schanden, führt dabei gerade zum Zweck; doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht übereilter Weise mit Gewalt herbeizuziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern.

Da heisst es denn: „trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von selbst zufallen." Denn das hat die Moral Eigenthümliches an sich, und zwar in Ansehung ihrer Grundsätze des öffentlichen Rechts, (mithin in Beziehung auf eine *a priori* erkennbare Politik,) dass, je weniger sie das Verhalten von dem vorgesetzten Zweck, dem beabsichtigten, es sei physischem oder sittlichem Vortheil, abhängig macht, desto mehr sie dennoch zu diesem im Allgemeinen zusammenstimmt; welches daher kömmt, weil es gerade der *a priori* gegebene allgemeine Wille (in einem Volk, oder im Verhältniss verschiedener Völker unter einander) ist, der allein, was unter Menschen Rechtens ist, bestimmt; diese Vereinigung des Willens Aller aber, wenn nur in der Ausübung consequent verfahren wird, auch nach dem Mechanismus der Natur, zugleich die Ursache sein kann, die abgezweckte Wirkung hervorzubringen und dem Rechtsbegriffe Effect zu verschaffen. — So ist es z. B. ein Grundsatz der moralischen Politik: dass sich ein Volk zu einem Staat nach den alleinigen Rechtsbegriffen der Freiheit und Gleichheit vereinigen solle, und dieses Princip ist nicht auf Klugheit, sondern auf Pflicht gegründet. Nun mögen dagegen politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisirter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z. B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchen, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Uebel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschi-

nen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewusstsein, dass sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urtheil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen.

Der zwar etwas renommistische klingende, sprüchwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: *fiat justitia, pereat mundus,* das heisst zu deutsch: „es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesammt darüber zu Grunde gehen,“ ist ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz; nur dass er nicht missverstanden, und etwa als Erlaubniss, sein eigenes Recht mit der grössten Strenge zu benutzen, (welches der ethischen Pflicht widerstreiten würde,) sondern als Verbindlichkeit der Machthabenden, Niemandem sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen Andere zu weigern oder zu schmälern, verstanden wird; wozu vorzüglich eine nach reinen Rechtsprincipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer, (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird. — Dieser Satz will nichts Anderes sagen: als die politischen Maximen müssen nicht von der, aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staats, also nicht vom Zweck, den sich ein jeder derselben zum Gegenstande macht (vom Wollen), als dem obersten (aber empirischen) Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflicht (vom Sollen, dessen Princip *a priori* durch reine Vernunft gegeben ist,) ausgehen, die physischen Folgen daraus mögen auch sein, welche sie wollen. Die Welt wird keineswegs dadurch untergehen, dass der bösen Menschen weniger wird. Das moralisch Böse hat die von seiner Natur unabtrennliche Eigenschaft, dass es in seinen Absichten, (vornehmlich in Verhältniss gegen andere Gleichgesinnte) sich selbst zuwider und zerstörend ist, und so dem (moralischen) Princip des Guten, wenngleich durch langsame Fortschritte, Platz macht.

Es gibt also objectiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik. Dagegen subjectiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss,) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient, deren wahrer

Muth (nach dem Grundsatze: *tu ne cede malis, sed contra audentior ito,*) in gegenwärtigem Falle nicht sowohl darin besteht, den Uebeln und Aufopferungen mit festem Vorsatz sich entgegenzusetzen, welche hiebei übernommen werden müssen, sondern dem weit gefährlicheren, lügenhaften und verrätherischen, aber doch vernünftelnden, die Schwäche der menschlichen Natur zur Rechtfertigung aller Uebertretung vorspiegelnden bösen Princip in uns selbst in die Augen zu sehen und seine Arglist zu besiegen.

In der That kann der politische Moralist sagen: Regent und Volk, oder Volk und Volk thun einander nicht Unrecht, wenn sie einander gewaltthätig oder hinterlistig befehden, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht thun, dass sie dem Rechtsbegriffe, der allein den Frieden auf ewig begründen könnte, alle Achtung versagen. Denn weil der Eine seine Pflicht gegen den Andern übertritt, der gerade ebenso rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich untereinander aufreiben, doch so, dass von dieser Race immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis in die entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Princip im Menschen erlischt nie, die, pragmatisch, zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Uebertretungen. Die Schöpfung allein: dass nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können, (wenn wir annehmen, dass es mit dem Menschengeschlechte nie besser bestellt sein werde, noch könne;) aber dieser Standpunkt der Beurtheilung ist für uns viel zu hoch, als dass wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten. — Zu solchen verzweifelten Folgerungen werden wir unvermeidlich hingetrieben, wenn wir nicht annehmen, die reinen Rechtsprincipien haben objective Realität, d. i. sie lassen sich ausführen; und darnach müsse auch von Seiten des Volks im Staate, und weiterhin von Seiten der Staaten gegen einander gehandelt werden; die empirische Politik mag auch dagegen einwenden, was sie wolle. Die wahre Politik kann also keinen Schritt thun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und obzwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereini-

gung derselben mit der Moral gar keine Kunst; denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten. — Das Recht dem Menschen muss heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so grosse Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbiren, und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.

II.

Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transscendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts.

Wenn ich von aller Materie des öffentlichen Rechts (nach den verschiedenen empirisch-gegebenen Verhältnissen der Menschen im Staat oder auch der Staaten unter einander), so wie es sich die Rechtslehrer gewöhnlich denken, abstrahire, so bleibt noch die Form der Publicität übrig, deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil ohne jene es keine Gerechtigkeit, (die nur als öffentlich kundbar gedacht werden kann,) mithin auch kein Recht, das nur von ihr ertheilt wird, geben würde.

Diese Fähigkeit der Publicität muss jeder Rechtsanspruch haben, und sie kann also, da es sich ganz leicht beurtheilen lässt, ob sie in einem vorkommenden Falle stattfinde, d. i. ob sie sich mit den Grundsätzen des Handelnden vereinigen lasse oder nicht, ein leicht zu brauchendes, *a priori* in der Vernunft anzutreffendes Kriterium abgeben, im letzteren Falle die Falschheit (Rechtswidrigkeit) des gedachten Anspruchs *(praetensio juris)*, gleichsam durch ein Experiment der reinen Vernunft, sofort zu erkennen.

Nach einer solchen Abstraction von allem Empirischen, was der Begriff des Staats- und Völkerrechts enthält, (dergleichen das Bösartige der menschlichen Natur ist, welches den Zwang nothwendig macht,)

kann man folgenden Satz die transscendentale Formel des öffentlichen Rechts nennen:

„Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht.“

Dieses Princip ist nicht blos als ethisch (zur Tugendlehre gehörig), sondern auch als juridisch (das Recht der Menschen angehend) zu betrachten. Denn eine Maxime, die ich nicht darf laut werden lassen, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus verheimlicht werden muss, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht öffentlich bekennen kann, ohne dass dadurch unausbleiblich der Widerstand Aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin *a priori* einzusehende Gegenbearbeitung Aller gegen mich nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie Jedermann bedroht. — Es ist ferner blos negativ, d. i. es dient nur, um, vermittelst desselben, was gegen Andere nicht recht ist, zu erkennen. — Es ist gleich einem Axiom unerweislich-gewiss und überdem leicht anzuwenden, wie aus folgenden Beispielen des öffentlichen Rechts zu ersehen ist.

1. Was das Staatsrecht *(jus civitatis)*, nämlich das innere, betrifft; so kommt in ihm die Frage vor, welche Viele für schwer zu beantworten halten, und die das transscendentale Princip der Publicität ganz leicht auflöst: „ist Aufruhr ein rechtmässiges Mittel für ein Volk, die drückende Gewalt eines sogenannten Tyrannen *(non titulo, sed exercitio talis)* abzuwerfen?“ Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm (dem Tyrannen) geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichtsdestoweniger ist es doch von den Unterthanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können ebensowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müssten.

Hier kann nun Vieles für und dawider vernünftelt werden, wenn man es durch eine dogmatische Deduction der Rechtsgründe ausmachen will; allein das transscendentale Princip der Publicität des öffentlichen Rechts kann sich diese Weitläuftigkeit ersparen. Nach demselben fragt sich vor Errichtung des bürgerlichen Vertrags das Volk selbst, ob es sich wohl getraue, die Maxime des Vorsatzes einer gelegentlichen Empörung öffentlich bekannt zu machen. Man sieht leicht ein, dass, wenn

man es bei der Stiftung einer Staatsverfassung zur Bedingung machen wollte, in gewissen vorkommenden Fällen gegen das Oberhaupt Gewalt auszuüben, so müsste das Volk sich einer rechtmässigen Macht über jenes anmassen. Alsdann wäre jenes aber nicht das Oberhaupt, oder, wenn beides zur Bedingung der Staatserrichtung gemacht würde, so würde gar keine möglich sein, welches doch die Absicht des Volks war. Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, dass die Maxime desselben dadurch, dass man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müsste sie also nothwendig verheimlichen. — Das Letztere wäre aber von Seiten des Staatsoberhauptes eben nicht nothwendig. Er kann frei heraussagen, dass er jeden Aufruhr mit dem Tode der Rädelsführer bestrafen werde, diese mögen auch immer glauben, er habe seinerseits das Fundamentalgesetz zuerst übertreten: denn wenn er sich bewusst ist, die unwiderstehliche Obergewalt zu besitzen, (welches auch in jeder bürgerlichen Verfassung so angenommen werden muss, weil der, welcher nicht Macht genug hat, einen Jeden im Volk gegen den Andern zu schützen, auch nicht das Recht hat, ihm zu befehlen,) so darf er nicht sorgen, durch die Bekanntwerdung seiner Maxime seine eigene Absicht zu vereiteln, womit auch ganz wohl zusammenhängt, dass, wenn der Aufruhr dem Volke gelänge, jenes Oberhaupt in die Stelle des Unterthans zurücktreten, eben sowohl keinen Widererlangungsaufruhr beginnen, aber auch nicht zu befürchten haben müsste, wegen seiner vormaligen Staatsführung zur Reschenschaft gezogen zu werden.

2. Was das Völkerrecht betrifft. — Nur unter Voraussetzung irgend eines rechtlichen Zustandes, (d. i. derjenigen äusseren Bedingung, unter der dem Menschen ein Recht wirklich zu Theil werden kann,) kann von einem Völkerrecht die Rede sein; weil es, als ein öffentliches Recht, die Publication eines, Jedem das Seine bestimmenden allgemeinen Willens schon in seinem Begriffe enthält, und dieser *status juridicus* muss aus irgend einem Vertrage hervorgehen, der nicht eben (gleich dem, woraus ein Staat entspringt,) auf Zwangsgesetze gegründet sein darf, sondern allenfalls auch der einer fortwährend-freien Association sein kann, wie der oben erwähnte der Föderalität verschiedener Staaten. Denn ohne irgend einen rechtlichen Zustand, der die verschiedenen (physischen oder moralischen) Personen thätig verknüpft, mithin im Naturzustande, kann es kein anderes, als blos ein Privatrecht geben. — Hier tritt nun auch ein Streit der Politik mit der Moral (diese als

Rechtslehre betrachtet) ein, wo dann jenes Kriterium der Publicität der Maximen gleichfalls seine leichte Anwendung findet, doch nur so, dass der Vertrag die Staaten nur in der Absicht verbindet, unter einander und zusammen gegen andere Staaten sich im Frieden zu erhalten, keinesweges aber um Erwerbungen zu machen. — Da treten nun folgende Fälle der Antinomie zwischen Politik und Moral ein, womit zugleich die Lösung derselben verbunden wird.

a) „Wenn einer dieser Staaten dem andern etwas versprochen hat, es sei Hülfleistung, oder Abtretung gewisser Länder, oder Subsidien u. dgl.; so fragt sich, ob er sich in einem Fall, an dem des Staats Heil hängt, vom Worthalten dadurch losmachen kann, dass er sich in einer doppelten Person betrachtet wissen will, erstlich als Souverain, da er Niemandem in seinem Staat verantwortlich ist; dann aber wiederum blos als oberster Staatsbeamte, der dem Staat Rechenschaft geben müsse; da denn der Schluss dahin ausfällt, dass, wozu er sich in der ersteren Qualität verbindlich gemacht hat, davon werde er in der zweiten losgesprochen." — Wenn nun aber ein Staat (oder dessen Oberhaupt) diese seine Maxime laut werden liesse, so würde natürlicher Weise entweder ein jeder Andere ihn fliehen, oder sich mit Anderen vereinigen, um seinen Anmassungen zu widerstehen, welches beweiset, dass Politik mit aller ihrer Schlauigkeit auf diesen Fuss (der Offenheit) ihren Zweck selber vereiteln, mithin jene Maxime unrecht sein müsse.

b) „Wenn eine bis zur furchtbaren Grösse (*potentia tremenda*) angewachsene benachbarte Macht Besorgniss erregt: kann man annehmen, sie werde, weil sie kann, auch unterdrücken wollen, und gibt das den Mindermächtigen ein Recht zum (vereinigten) Angriffe derselben, auch ohne vorhergangene Beleidigung?" — Ein Staat, der seine Maxime hier bejahend verlautbaren wollte, würde das Uebel nur noch gewisser und schneller herbeiführen. Denn die grössere Macht würde der kleineren zuvorkommen, und, was die Vereinigung der letzteren betrifft, so ist das nur ein schwacher Rohrstab gegen den, der das *divide et impera* zu benutzen weiss. — Diese Maxime der Staatsklugheit, öffentlich erklärt, vereitelt also nothwendig ihre eigene Absicht, und ist folglich ungerecht.

c) „Wenn ein kleinerer Staat durch seine Lage den Zusammenhang eines grösseren trennt, der diesem doch zu seiner Erhaltung nöthig ist, ist dieser nicht berechtigt, jenen sich zu unterwerfen und mit dem seinigen zu vereinigen?" — Man sieht leicht, dass der grössere eine

solche Maxime ja nicht vorher müsse laut werden lassen; denn entweder die kleinern Staaten würden sich frühzeitig vereinigen, oder andere Mächtige würden um diese Beute streiten, mithin macht sie sich durch ihre Offenheit selbst unthunlich; ein Zeichen, dass sie ungerecht ist und es auch in sehr hohem Grade sein kann; denn ein klein Object der Ungerechtigkeit hindert nicht, dass die daran bewiesene Ungerechtigkeit sehr gross sei.

3. Was das Weltbürgerrecht betrifft, so übergehe ich es hier mit Stillschweigen; weil wegen der Analogie desselben mit dem Völkerrecht die Maximen desselben leicht anzugeben und zu würdigen sind.

Man hat hier nun zwar an dem Princip der Unverträglichkeit der Maximen des Völkerrechts mit der Publicität ein gutes Kennzeichen der Nichtübereinstimmung der Politik mit der Moral (als Rechtslehre). Nun bedarf man aber auch belehrt zu werden, welches denn die Bedingung ist, unter der ihre Maximen mit dem Recht der Völker übereinstimmen? Denn es lässt sich nicht umgekehrt schliessen: dass, welche Maximen die Publicität vertragen, dieselben darum auch gerecht sind; weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf. — Die Bedingung der Möglichkeit eines Völkerrechts überhaupt ist, dass zuvörderst ein rechtlicher Zustand existire. Denn ohne diesen gibts kein öffentliches Recht, sondern alles Recht, was man sich ausser demselben denken mag (im Naturzustande), ist blos Privatrecht. Nun haben wir oben gesehen, dass ein föderativer Zustand der Staaten, welcher blos die Entfernung des Krieges zur Absicht hat, der einzige, mit der Freiheit derselben vereinbare, rechtliche Zustand sei. Also ist die Zusammenstimmung der Politik mit der Moral nur in einem föderativen Verein, (der also nach Rechtsprincipien *a priori* gegeben und nothwendig ist,) möglich, und alle Staatsklugheit hat zur rechtlichen Basis die Stiftung des ersteren in ihrem grösstmöglichen Umfange, ohne welchen Zweck alle ihre Klügelei Unweisheit und verschleierte Ungerechtigkeit ist. — Diese Afterpolitik hat nun ihre Casuistik, trotz der besten Jesuiterschule, — die *reservatio mentalis:* in Abfassung öffentlicher Verträge, mit solchen Ausdrücken, die man gelegentlich zu seinem Vortheil auslegen kann, wie man will, (z. B. den Unterschied des *status quo de fait* und *de droit;*) — den *probabilismus:* böse Absichten an Anderen zu erklügeln oder auch Wahrscheinlich-

keiten ihres möglichen Uebergewichts zum Rechtsgrunde der Untergrabung anderer friedlicher Staaten zu machen; — endlich das *peccatum philosophicum (peccatillum, baggatelle)*: das Verschlingen eines kleinen Staats, wenn dadurch ein viel grösserer, zum vermeintlich grössern Weltbesten, gewinnt, für eine leicht-verzeihliche Kleinigkeit zu halten.*

Den Vorschub hiezu gibt die Zweizüngigkeit der Politik in Ansehung der Moral, einen oder den andern Zweig derselben zu ihrer Absicht zu benutzen. — Beides, die Menschenliebe und die Achtung fürs Recht der Menschen, ist Pflicht; jene aber nur bedingte, diese dagegen unbedingte, schlechthin gebietende Pflicht, welche nicht übertreten zu haben derjenige zuerst völlig versichert sein muss, der sich dem süssen Gefühl des Wohlthuns überlassen will. Mit der Moral im ersteren Sinne (als Ethik) ist die Politik leicht einverstanden, um das Recht der Menschen ihren Oberen preiszugeben; aber mit der in der zweiten Bedeutung (als Rechtslehre), vor der sie ihre Knie beugen müsste, findet sie es rathsam, sich gar nicht auf Vertrag einzulassen, ihr lieber alle Realität abzustreiten, und alle Pflichten auf lauter Wohlwollen auszudeuten; welche Hinterlist einer lichtscheuen Politik durch die Publicität jener ihrer Maximen leicht vereitelt werden würde, wenn jene es nur wagen wollte, dem Philosophen die Publicität der seinigen angedeihen zu lassen.

In dieser Absicht schlage ich ein anderes transscendentales und bejahendes Princip des öffentlichen Rechts vor, dessen Formel diese sein würde:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen, (um ihren Zweck nicht zu verfehlen,) stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen."

Denn wenn sie nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit) gemäss sein, womit zusammen zu stimmen, (es mit seinem Zustande zufrieden zu machen,) die eigentliche Aufgabe der Politik ist. Wenn aber dieser Zweck nur durch die Publicität, d. i. durch die

---

* Die Belege zu solchen Maximen kann man in des Herrn Hofr. Garve Abhandlung: „über die Verbindung der Moral mit der Politik, 1788," antreffen. Dieser würdige Gelehrte gesteht gleich zu Anfange, eine genugthuende Antwort auf diese Frage nicht geben zu können. Aber sie dennoch gut zu heissen, obzwar mit dem Geständniss, die dagegen sich regenden Einwürfe nicht völlig heben zu können, scheint doch eine grössere Nachgiebigkeit gegen die zu sein, die sehr geneigt sind, sie zu missbrauchen, als wohl rathsam sein möchte, einzuräumen.

Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. — Die weitere Ausführung und Erörterung dieses Princips muss ich für eine andere Gelegenheit aussetzen; nur dass es eine transscendentale Formel sei, ist aus der Entfernung aller empirischen Bedingungen (der Glückseligkeitslehre), als der Materie des Gesetzes, und der blosen Rücksicht auf die Form der allgemeinen Gesetzmässigkeit zu ersehen.

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele, (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden,) beständig näher kommt.

X.

Zu

SÖMMERRING,

über

das Organ der Seele.

1796.

„Der Stolz unseres Zeitalters, KANT, hatte die Gefälligkeit, der Idee, die in vorstehender Abhandlung herrscht, nicht nur seinen Beifall zu schenken, sondern diese sogar noch zu erweitern und zu verfeinern, und so zu vervollkommnen."

„Seine gütige Erlaubniss gestattet mir, meine Arbeit mit seinen eigenen Worten zu krönen."

S. TH. SÖMMERRING, über das Organ der Seele
Königsberg, 1796. S. 81.

Sie legen mir, würdiger Mann! Ihr vollendetes Werk über ein gewisses Princip der Lebenskraft in thierischen Körpern, welches, von Seiten des blosen Wahrnehmungsvermögens, das unmittelbare Sinnenwerkzeug (*πρῶτον αἰσθητήριον*), von Seiten der Vereinigung aller Wahrnehmungen aber in einem gewissen Theile des Gehirns, der gemeinsame Empfindungsplatz (*sensorium commune*) genannt wird, zur Beurtheilung vor; welche Ehre, sofern sie mir, als einem in der Naturkunde nicht ganz Unbewanderten, zugedacht wird, ich mit allem Dank erkenne. — Es ist aber damit noch eine Anfrage an die Metaphysik verbunden, (deren Orakel, wie man sagt, längst verstummt ist;) und das setzt mich in Verlegenheit, ob ich diese Ehre annehmen soll oder nicht; denn es ist darin auch die Frage vom Sitz der Seele (*sede animae*) enthalten, sowohl in Ansehung ihrer Sinnenempfänglichkeit (*facultas sensitive percipiendi*), als auch ihres Bewegungsvermögens (*facultas locomotiva*). Mithin wird ein Responsum gesucht, über das zwei Facultäten wegen ihrer Gerichtsbarkeit (das *forum competens*) in Streit gerathen können, die medicinische, in ihrem anatomisch-physiologischen, mit der philosophischen, in ihrem psychologisch-metaphysischen Fache, wo, wie bei allen Coalitionsversuchen zwischen denen, welche auf empirische Principien alles gern gründen wollen, und denen, welche zu oberst Gründe *a priori* verlangen, (ein Fall, der sich in den Versuchen der Vereinigung der reinen Rechtslehre mit der Politik, als empirisch-bedingter, imgleichen der reinen Religionslehre mit der geoffenbarten, gleichfalls als empirisch-bedingter, noch immer zuträgt,) Unannehmlichkeiten entspringen, die lediglich auf dem Streit der Facultäten beruhen, für welche die Frage gehöre, wenn bei einer Universität (als alle Weisheit befassender Anstalt) um ein Responsum angesucht wird. — Wer es in dem gegenwärtigen Falle dem Mediciner als Physiologen zu Dank macht, der verdirbt es mit dem Philosophen als

Metaphysiker, und umgekehrt, wer es diesem recht macht, verstösst wider den Physiologen.

Eigentlich ist es aber der Begriff von einem Sitz der Seele, welcher die Uneinigkeit der Facultäten über das gemeinsame Sinnenwerkzeug veranlasst, und den man daher besser thut, ganz aus dem Spiel zu lassen; welches um desto mehr mit Recht geschehen kann, da er eine locale Gegenwart, die dem Dinge, was blos Object des inneren Sinnes und sofern nur nach Zeitbedingungen bestimmbar ist, ein Raumesverhältniss beilege, verlangt, aber eben damit sich selbst widerspricht, anstatt dass eine virtuelle Gegenwart, welche blos für den Verstand gehört, eben darum aber auch nicht örtlich ist, einen Begriff abgibt, der es möglich macht, die vorgelegte Frage (vom *sensorium commune)* blos als physiologische Aufgabe zu behandeln. — Denn wenn gleich die meisten Menschen das Denken im Kopfe zu fühlen glauben, so ist das doch blos ein Fehler der Subreption, nämlich das Urtheil über die Ursache der Empfindung an einem gewissen Orte (des Gehirns) für die Empfindung der Ursache an diesem Orte zu nehmen, und die Gehirnspuren von den auf dasselbe geschehenen Eindrücken nachher, unter dem Namen der materiellen Ideen (des Cartes), die Gedanken nach Associationsgesetzen begleiten zu lassen; die, ob sie gleich sehr willkührliche Hypothesen sind, doch wenigstens keinen Seelensitz nothwendig machen und die physiologische Aufgabe nicht mit der Metaphysik bemengen. — Wir haben es also nur mit der Materie zu thun, welche die Vereinigung aller Sinnen-Vorstellungen im Gemüth* möglich

* Unter Gemüth versteht man nur das, die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperception bewirkende Vermögen (*animus*), noch nicht die Substanz (*anima*), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahirt; wodurch das gewonnen wird, dass wir in Ansehung des denkenden Subjects nicht in die Metaphysik überschreiten dürfen, als die es mit dem reinen Bewusstsein und der Einheit desselben *a priori* in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu thun hat, sondern mit der Einbildungskraft, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes) als empirischer Vorstellungen Eindrücke im Gehirn (eigentlich *habitus* der Reproduction) correspondirend und zu einem Ganzen der inneren Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können.[1]

[1] So lautet der Text des Originals. Tieftrunk in seiner Sammlung der vermischten Schriften Kant's (Bd. III. S. 296) ergänzt den letzten Satz in folgenden Worten: „sondern, indem wir in der Physiologie bleiben, es nur mit der Einbildungskraft zu thun haben, deren Anschauung (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, als empirischer Vorstellungen) Eindrücke u. s. w.“

macht. — Die einzige aber, die sich dazu (als *sensorium commune)* qualificirt, ist, nach der durch Ihre tiefe Zergliederungskunde gemachten Entdeckung, in der Gehirnhöhle enthalten, und blos Wasser: als das unmittelbare Seelenorgan, welches die daselbst sich endigenden Nervenbündel einerseits von einander sondert, damit sich die Empfindungen durch dieselben nicht vermischen, andererseits eine durchgängige Gemeinschaft unter einander bewirkt, damit nicht einige, obzwar von demselben Gemüth empfangen, doch ausser dem Gemüth wären, (welches ein Widerspruch ist.)

Nun tritt aber die grosse Bedenklichkeit ein: dass, da das Wasser, als Flüssigkeit, nicht füglich als organisirt gedacht werden kann, gleichwohl aber ohne Organisation, d. i. ohne zweckmässige und in ihrer Form beharrliche Anordnung der Theile, keine Materie sich zum unmittelbaren Seelenorgan schickt, jene schöne Entdeckung ihr Ziel noch nicht erreiche.

Flüssig ist eine stetige Materie, deren jeder Theil innerhalb dem Raum, den diese einnimmt, durch die kleinste Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. Diese Eigenschaft scheint aber dem Begriff einer organisirten Materie zu widersprechen, welche man sich als Maschine, mithin als starre,* dem Verrücken ihrer Theile, (mithin auch der Aenderung ihrer inneren Configuration) mit einer gewissen Kraft widerstehende Materie denkt; sich aber jenes Wasser zum Theil flüssig, zum Theil starr denken, (wie etwa die Krystallfeuchtigkeit im Auge,) würde die Absicht, warum man jene Beschaffenheit des unmittelbaren Sinnorgans annimmt, um die Function desselben zu erklären, auch zum Theil zernichten.

Wie wäre es, wenn ich statt der mechanischen, auf Nebeneinanderstellung der Theile zu Bildung einer gewissen Gestalt beruhenden, eine dynamische Organisation vorschlüge, welche auf chemischen, (so wie jene auf mathematischen) Principien beruhet, und so mit der Flüssigkeit jenes Stoffs zusammen bestehen kann? — So wie die mathematische Theilung eines Raums und der ihn einnehmenden Materie (z. B. der Gehirnhöhle und des sie erfüllenden Wassers) ins Unendliche geht, so mag es auch mit der chemischen als dynamischen Theilung (Schei-

* Dem Flüssigen *(fluidum)* muss eigentlich das Starre *(rigidum)*, wie es auch Euler im Gegensatz mit dem ersteren braucht, entgegengesetzt werden. Dem Soliden ist das Hohle entgegenzusetzen.

dung verschiedener in einer Materie wechselseitig von einander aufgelöseter Arten) beschaffen sein, dass sie, so viel wir wissen, gleichfalls ins Unendliche *(in indefinitum)* geht. — Das reine, bis vor Kurzem noch für chemisches Element gehaltene, gemeine Wasser wird jetzt durch pneumatische Versuche in zwei verschiedene Luftarten geschieden. Jede dieser Luftarten hat, ausser ihrer Basis, noch den Wärmestoff in sich, der sich vielleicht wiederum von der Natur in Lichtstoff und andere Materie zersetzen lässt, so wie ferner das Licht in verschiedene Farben u. s. w. Nimmt man noch dazu, was das Gewächsreich aus jenem gemeinen Wasser für eine unermessliche Mannigfaltigkeit von zum Theil flüchtigen Stoffen, vermuthlich durch Zersetzung und andere Art der Verbindung, hervorzubringen weiss, so kann man sich vorstellen, welche Mannigfaltigkeit von Werkzeugen die Nerven an ihren Enden in dem Gehirnwasser, (das vielleicht nichts mehr, als gemeines Wasser sein mag,) vor sich finden, um dadurch für die Sinnenwelt empfänglich und wechselseitig wiederum auch auf sie wirksam zu sein.

Wenn man nun als Hypothese annimmt, dass dem Gemüth im empirischen Denken, d. i. im Auflösen und Zusammensetzen gegebener Sinnenvorstellungen ein Vermögen der Nerven untergelegt sei, nach ihrer Verschiedenheit das Wasser der Gehirnhöhle in jene Urstoffe zu zersetzen, und so durch Entbindung des einen oder des andern derselben verschiedene Empfindungen spielen zu lassen, (z. B. die des Lichts vermittelst des gereizten Sehenerven, oder des Schalls durch den Hörnerven u. s. w.,) so doch, dass diese Stoffe, nach aufhörendem Reiz, sofort wiederum zusammenflössen; so könnte man sagen, dieses Wasser werde continuirlich organisirt, ohne doch jemals organisirt zu sein; wodurch dann doch ebendasselbe erreicht wird, was man mit der beharrlichen Organisation beabsichtigte, nämlich die collective Einheit aller Sinnenvorstellungen in einem gemeinsamen Organ *(sensorium commune)*, aber nur nach seiner chemischen Zergliederung begreiflich zu machen.

Aber die eigentliche Aufgabe, wie sie nach Haller vorgestellt wird, ist hiemit doch nicht aufgelöst; sie ist nicht blos physiologisch, sondern sie soll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewusstseins seiner selbst, (welche dem Verstande angehört,) im Raumesverhältniss der Seele zu den Organen des Gehirns, (welches zum äusseren Sinne gehört,) mithin den Sitz der Seele als ihre locale Gegenwart, vorstellig zu machen, welches eine Aufgabe für die Metaphysik, für diese aber nicht allein unauflöslich, sondern auch an sich widersprechend ist. —

Denn wenn ich den Ort meiner Seele, d. i. meines absoluten Selbsts irgendwo im Raume anschaulich machen soll, so muss ich mich selbst durch ebendenselben Sinn wahrnehmen, wodurch ich auch die mich zunächst umgebende Materie wahrnehme; so wie dieses geschieht, wenn ich meinen Ort in der Welt als Mensch bestimmen will, nämlich dass ich meinen Körper in Verhältniss auf andere Körper ausser mir betrachten muss. — Nun kann die Seele sich nur durch den inneren Sinn, den Körper aber, (es sei inwendig oder äusserlich,) nur durch äussere Sinne wahrnehmen, mithin sich schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äusseren Anschauung machen und sich ausser sich selbst versetzen müsste; welches sich widerspricht. — Die verlangte Auflösung also der Aufgabe vom Sitz der Seele, die der Metaphysik zugemuthet wird, führt auf eine unmögliche Grösse ($\sqrt{-2}$); und man kann dem, der sie unternimmt, mit dem TERENZ zurufen: *nihilo plus agas, quam si des operam, ut cum ratione insanias;* indess es dem Physiologen, dem die blose dynamische Gegenwart, wo möglich, bis zur unmittelbaren verfolgt zu haben genügt, auch nicht verargt werden kann, den Metaphysiker zum Ersatz des noch Mangelnden aufgefordert zu haben.

XI.

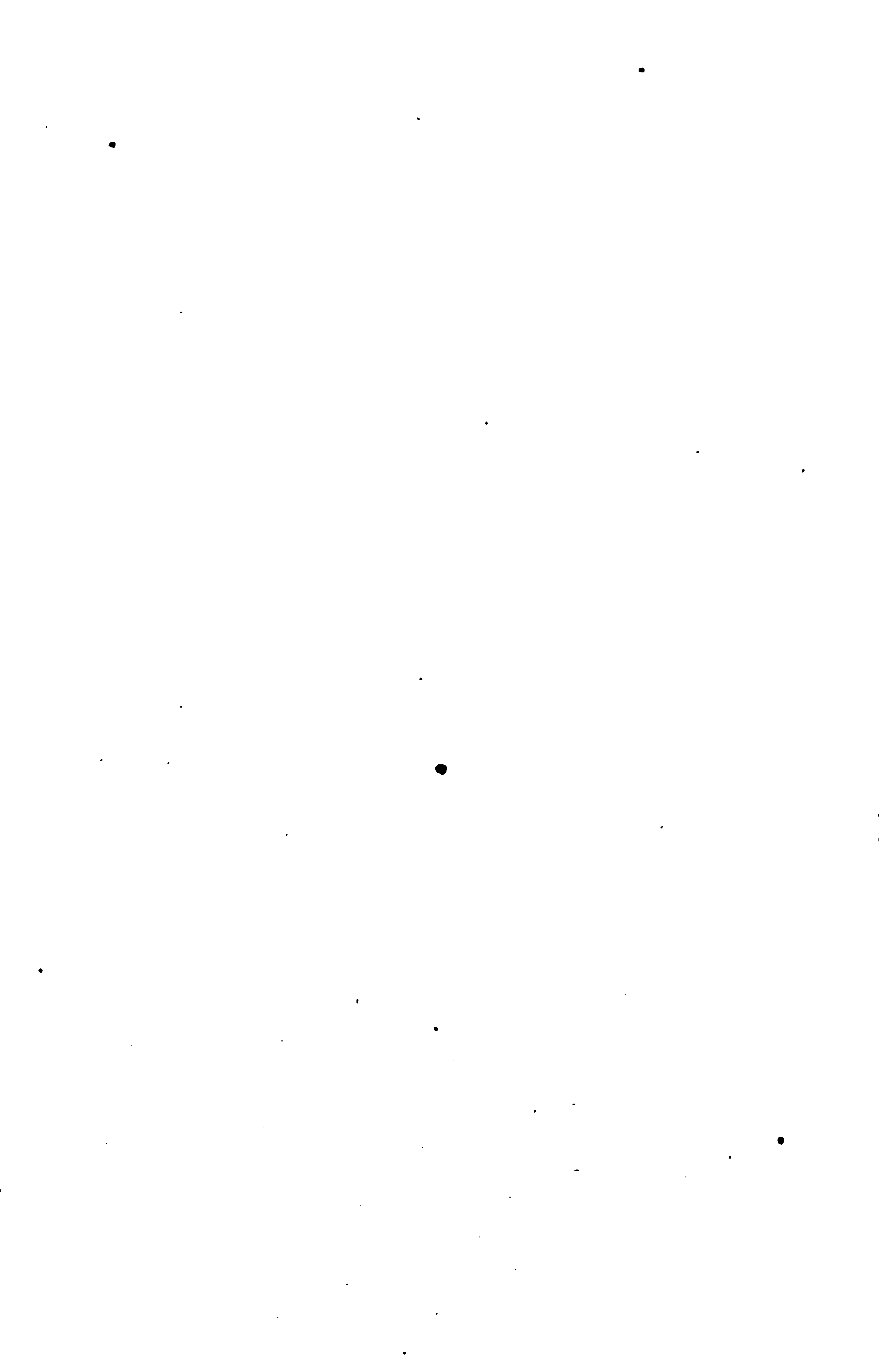
Von

einem neuerdings erhobenen

vornehmen Ton

in der Philosophie.

1796.



Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asceten in der makarischen Wüste hiess ihr Mönchsthum die Philosophie. Der Alchemist nannte sich *philosophus per ignem.* Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns missgünstiger Weise nichts aussagen wollen *(philosophus per initiationem).* Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicher Weise es nicht aussagen und durch Sprache allgemein mittheilen können *(philosophus per inspirationem).* Wenn es nun ein Erkenntniss des Uebersinnlichen, (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimniss ist,) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist; so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte; denn der discursive Verstand muss vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung, und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniss Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellectuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letztern zu sein dünkt, wird auf den erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungs-

vermögen dreist anzunehmen, imgleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen; welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären lässt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer missverstandenen Freiheit), dass die, welche zu leben haben, es sei reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter, und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm, weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schafen mehr Belustigung, als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „dass du dein Vieh selber erziehen magst, wie der Buräte!" Dieser gibt die Verwünschung weiter ab, und sagt: „dass du den Acker bauen magst, wie der Russe!" Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „dass du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!" — Mit einem Wort: alle dünken sich vornehmer, nach dem Maasse als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, dass sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt; und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, dass sie sich mit denen, welche — schulmässig — von der Kritik ihres Erkenntnissvermögens zum dogmatischen Erkenntniss langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in eine Linie zu stellen gar nicht gemeinet sind, sondern — geniemässig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres alles das, was Fleiss nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, sofern sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann Mancher wohl auf pedantische Art stolz thun; aber keinem Andern, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstrirt, kann es ein-

fallen, vornehm zu thun; weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst!

PLATO, eben so gut Mathematiker, als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Zirkels, eine Art von Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zur Auflösung einer Mannigfaltigkeit von Problemen oder Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems, (wie etwa in der Lehre von geometrischen Oertern,) aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Grössenbegriffe absichtlich in sie gelegt seien, obgleich sie als nothwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmässigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar.

Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnissvermögen durch Begriffe, das Erkenntniss nicht über unsern Begriff *a priori* erweitern können, (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht;) so musste PLATO Anschauungen *a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein Anschauungs-, nur ein discursives, oder Denkungsvermögen, sondern in einem solchen, der zugleich der Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direct dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen, (denn eine Anschauung *a priori* mussten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten,) sei uns nur indirect, als der Nachbilder *(ectypa)*, gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, dass unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestossen worden, von dessen Fesseln sich allmählig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie sein müsse.*

---

* PLATO verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm

Wir müssen aber auch nicht den PYTHAGORAS vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. — Wie bei PLATO die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei PYTHAGORAS die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmässigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht blos ein discursives Denken vorausgesetzt werden muss, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unserer Grössenbegriffe überhaupt, sondern auch der besonderen und gleichsam geheimnissreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, dass ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen und des Gesetzes nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: dass, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) ebensowohl das Princip der Form desselben (und zwar, wie es scheint, *a priori*, seiner Nothwendigkeit wegen,) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphä-

---

schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: dass es allerdings Anschauungen *a priori*, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gebe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter gelten; so würde er die reine Anschauung, (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniss *a priori* begreiflich zu machen,) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbstständiger Objecte, gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben. — Denn das sah er wohl ein, dass, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik blosse Erfahrungswissenschaft sein würde; welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

ren hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender, als die Musik; das belebende Princip im Menschen aber ist die Seele; und da Musik, nach PYTHAGORAS, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist; so lässt sich seine Definition derselben: *anima est numerus se ipsum movens*, vielleicht verständlich machen und einigermassen rechtfertigen, wenn man annimmt, dass er durch dieses Vermögen sich selbst zu bewegen, ihren Unterschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas Aeusseres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche PYTHAGORAS sowohl als PLATO philosophirten, indem sie alles Erkenntniss *a priori*, (es möge nun Anschauung oder Begriff enthalten,) zum Intellectuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniss zu stossen glaubten, wo kein Geheimniss ist; nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, dass sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Zirkels, (wie man im MONTUCLA nachsehen kann,) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: *quaerit delirus, quod non respondet Homerus.* Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiemit selbst; z. B.: was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniss zu stossen, und ebendarum etwas überschwenglich Grosses zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, dass er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Andern mittheilen kann, die ächte Philosophie *(philosophia arcani)*, wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuss zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; — wobei aber auch Armuth und Hoffahrt die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des ARISTOTELES ist dagegen Arbeit. Ich betrachte

ihn aber hier nur, (so wie beide vorige,) als Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniss *a priori* in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler, sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen; dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten, (ohne dass er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte,) auch aufs Uebersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen, wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber späteren Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren, (bei dem man der Philosophie entbehren kann,) anhören und würdigen.

Dass vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muss ihnen zur grössten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoss wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuss der bürgerlichen Gleichheit herablassen.* — Dass aber sein-

* Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotismus über die Vernunft des Volks, (ja wohl gar über seine eigene,) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel", imgleichen „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer"; welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben, „der Köhlerunglaube" genannt wird, (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährchen, sehr ungläubisch zu sein;) wozu dann auch die Versicherung kommt, dass es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so viel erobert habe, dass er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat". So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht blos diejenigen, welche nach ROUSSEAU wollen, dass die Staatsbürger insgesammt einander gleich seien, weil ein Jeder alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, dass alle einander gleichen, weil sie ausser Einem insgesammt nichts seien, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den PLATO, bald den ARISTOTELES auf den Thron erheben, um, bei dem Bewusstsein ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhasste Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht aus-zu-

wollende Philosophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräusserliches Recht der Freiheit und Gleichheit, in Sachen der blosen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht; denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, dass dieses Gefühl nicht blos subjectiv in mir sei, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnissstück, also nicht etwa blos als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte; so bin ich in grossem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen *(beati possidentes)*. — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmässigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Factum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse.“ *

stehen. Und so macht (vornehmlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, dass er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht. — — Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voss (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795, letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

* Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „Solange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu den Phänomenen (versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muss: du gefällst mir — du gefällst mir nicht; solange muss sie die Phänomene als Wirkungen von Realitäten ansehen;“ woraus er dann folgert: dass ihre Gesetzgebung nicht blos einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch sein soll. — — Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen liesse, alle Moral vertilgen und nichts, als die Glückseligkeits-Maxime, die eigentlich gar kein objectives Princip haben kann, (weil sie nach Verschiedenheit der

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch blos in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandniss. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen.* Jetzt wird eine neue angebracht,

---

Subjecte verschieden ist,) übrig lassen würde; dieser Irrthum, sage ich, kann nur durch folgenden Probierstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die nothwendig vor dem Gesetz vorhergehen muss, damit die That geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muss, ist moralisch. Jene hat empirische Principien (die Materie der Willkühr), diese ein reines Princip *a priori* zum Grunde, (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt.) — Hiemit kann auch der Trugschluss (*fallacia causae non causae*) leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgibt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospect hat, um sie im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen, (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit,) sei doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäss) zu führen. Denn da ich ihn vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muss, um künftig im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen; so ist es ein leerer Zirkel im Schliessen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretismus einiger Moralisten betrifft, die Eudämonie, wenngleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen, (wenn man gleich, dass jene unvermerkt auch subjectiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluss habe, einräumt;) so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu sein. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu ebendenselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fliessen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Ueberwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern, als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

* Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend mit dem: etwas für wahrscheinlich halten; und da muss wohl bemerkt werden, dass von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sei wahrscheinlich, noch es sei unwahrscheinlich, mithin auch das Wort: Glaube, in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht stattfindet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen, dass man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber

die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung *(praevisio sensitiva)* dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Uebersinnlichen.

Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahrscheinlich, dass die Seele nach dem Tode lebe, so weiss er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heisst dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der Erkenntniss des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniss, (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch ausser der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist,) so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnissgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniss selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Uebersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchem, kein theoretisches Erkenntniss möglich ist.

Ebenso ist es mit dem Glauben an ein Zeugniss eines Andern, das etwas Uebersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniss glauben soll, muss ein Gegenstand einer Erfahrung sein. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen, so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin dass es ein solches Wesen sei, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden, (weil das sich selbst widerspricht,) auch nicht aus der subjectiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen inneren Zurufs anders, als aus einem übernatürlichen Einfluss erklären zu können, darauf schliessen; (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlichkeit gesagt worden). Also gibt es keinen theoretischen Glauben an das Uebersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Uebersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Auctorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heisst nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre; weil jener Imperativ, (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet,) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen, (das nicht das menschliche ist,) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) ge-

Dass hierin nun ein gewisser mystischer Tact, ein Uebersprung (*salto mortale*) von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege, leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniss des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung) verheissen müssen; was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld, (denn er gebrauchte seine intellectuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses *a priori*, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstande lesbaren Ideen zu erweitern,) der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem ersteren vermengen. Dieser will, ausser „den vier zur Erkenntniss gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenstandes, der Beschreibung, der Darstellung, und der Wissenschaft, noch ein fünftes" (Rad am Wagen), „nämlich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Sein." — „Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der Seele und durch die Seele anschauen lässt, in dieser aber, wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst ein Licht anzündet, will er" (als exaltirter Philosoph) „ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt werden würde, am wenigsten zum Volk; weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich sein würde, theils dadurch, dass diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung ausgesetzt, theils," (was hier das einzige Vernünftige ist,) „dass die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eitlen Wahn der Kenntniss grosser Geheimnisse gespannt werden dürfte."

---

bieten kann, als der nicht immer oder ganz in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht blos für sich schwärmt, sondern zugleich Klubbist ist, und indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke, (worunter alle Uneingeweihete verstanden werden,) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut! — Es sei mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heisst es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgenröthe zeichnen; die Sonne muss geahnet werden.“ Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl sein, dass auf unserem Glob regelmässig auf die Nacht Tag folgte, (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte,) ohne dass man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indess würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht ahnen, (denn das ist nicht seine Sache,) aber doch vielleicht darauf rathen können, um durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Uebersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend zu sehen, wie der ältere Plato that, ist ganz thunlich; wogegen die Neuplatoniker „uns sicher nur eine Theatersonne geben“, weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. blos das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande gibt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniss des Objectiven hinzuhalten, was aufs Ueberschwengliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen, ist nun der platonisirende Gefühlsphilosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, dass man das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann;“ aber auch in Preisung der Kunst des Afterplato, „da er den Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne zu machen, dass man unter ihm die Göttin ahnen kann.“ Wie dünne, wird hiebei nicht gesagt; vermuthlich doch noch so dicht, dass man aus dem Gespenst machen kann, was man will; denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten", (von denen schon oben geredet worden,) „und Gefahr vor Entmannung der durch metaphysische* Subli-

* Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrifft, lauter Metaphysik; und kann also nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine Hyperphysik, d. i. nicht etwa Principien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der Natur des Uebersinnlichen (von Gott, dem menschlischen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein" gesponnen wissen. Wie gar nichts aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Object) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sei, wenn sie (in der transscendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöset worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Der transscendentale Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstract er auch ist; denn er gehört zum Verbande und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als Inbegriff (*complexus, aggregatum*) aller Realitäten, oder als obersten Grund derselben denken? Thue ich das Erstere, so muss ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sei. Ich werde ihm also Verstand, oder auch einen Willen u. dgl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein discursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist, (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muss,) mithin nicht ohne Beschränkung des Subjects möglich ist Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. —Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, setze, durch den er Ursache aller Dinge ausser ihm ist, so muss ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit (*acquiescentia*) durchaus nicht vom Dasein der Dinge ausser ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung (*negatio*). Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht seine Zufriedenheit auf dem Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äusseren Gegenstandes abhinge. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, sowie der vorige, entweder ein leerer, oder, (welches noch schlimmer ist,) ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig haben, (z. B. alles Zweckmässigen in derselben;) er ist das Wesen, von welchem das Dasein aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht

mation so feinnervig gewordenen Vernunft, dass sie in dem Kampf mit dem Laster schwerlich werde bestehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Principien *a priori* die praktische Vernunft ihre sonst nie geahnte Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische, (welches ebendarum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist,) entmannet und gelähmt wird.

---

aus der Nothwendigkeit seiner Natur (*per emanationem*), sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objectiv) sei, ganz unerforschlich und ganz ausser der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniss gesetzt sein, und doch (subjectiv) diesen Begriffen Realität in praktischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie stattfindet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Auctorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht und sich ihrer bemächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt;" so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) vornehm ist. Denn es ist für sich selbst klar, dass ein Begriff, der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht sein müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnissgrund empirisch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewissheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muss, untauglich. Vielmehr müssten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild, halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbstgemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann noch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders, als durch sinnliche Erfahrung, (weil der Gegenstand übersinnlich ist,) zu erkennen; welches sich widerspricht. Die Theophanie macht also aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders, als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

Endlich setzt die allerneueste deutsche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philosophiren, (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen,) auf eine Probe aus, bei der sie nothwendig verlieren muss. Ihre Ausforderung lautet: „das sicherste Kennzeichen der Aechtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, dass sie uns gewisser, sondern dass sie uns besser mache.“ — Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, dass das (durchs Geheimnissgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probierkapelle untersuchenden Münzwardein attestirt werde; denn den Schrot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniss ablegen? Und ein solches müsste es doch sein, wenn dadurch bewiesen werden soll, dass jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sei. Den Probierstein hiezu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muss allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl, (welches an sich empirisch und hiemit zufällig ist,) wird allein durch die Stimme der Vernunft *(dictamen rationis)*, die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniss fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist; weil jene sonst nie allgemeingültig sein könnte. Man muss also *a priori* einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt und auf den mächtigen Eindruck Acht gibt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt, dass, wenn auch die letztern insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sei. Alles dieses kann und muss dem Menschen, wenngleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Auctorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiss sei; und ist sofern Theorie. — Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: was ist das in mir, welches macht, dass ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe und alle

Wünsche, die aus meiner Natur hervorgehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Uebertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt, (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniss selbst ausmacht,) die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Kanzeln, noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniss, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unserer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntniss, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Uebersinnlichen; nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniss begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniss, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm sein; denn nur das dogmatische oder historische Wissen blähet auf. Das durch Kritik seiner eigenen Vernunft herabgestimmte des ersteren nöthigt unvermeidlich zur Mässigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmassung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Classikern, die nur zur Cultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu sein, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision, (wenn man einen solchen einräumt,) wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen grossen Anhang um sich versammeln könnte, (wie denn Kühnheit ansteckend ist;) welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art, über das Formale in unserer Erkenntniss, (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist,) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufactur" abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen und als Sieger über sie vornehm zu thun, (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo* LUCRET.) — Wie wenig aber dieser Versuch unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei*, hiess es bei den Scholastikern,) sofern dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts Anderes, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; sowie die Metaphysik, als reine Philosophie, ihr Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses *a priori*, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Uebergang aber zum Uebersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmässig (zu Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, sondern eine vor aller, das gegebene Object handhabenden Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleissige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdi-

gen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Uebersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun all dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde ein und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die, weise und rechtschaffen zu machen? — Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Missverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu schliessen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Anderen, dessen Wesen ihm unbekannt ist und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben, da sie blos speculativ ist, und was uns zu thun obliegt (objectiv), immer dasselbe bleibt, man mag eines oder das andere Princip zum Grunde legen; nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen, (ob wir dieser gleich keine anderen Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden,) eine ästhetische Vorstellungsart ebendesselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr, in schwärmerische Visionen zu gerathen, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck sein, der nichts mehr bedeutet, als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Ge-

setzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*, welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, sein würde.

Uebrigens, „wenn", ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie FONTENELLE bei einer andern Gelegenheit sagte: „Hr. N. doch durchaus an die Orakel glauben will; so kann es ihm Niemand wehren."

— — —

* Diese Geheimnisskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, dass sie ihr Licht beim PLATO angezündet haben; und dieser vorgebliche PLATO gesteht frei, dass, wenn man ihn fragt, worin es denn bestehe, (was dadurch aufgeklärt werde,) er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst, dass er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unseren altklugen Zeiten pflegt bald alles, was aus Gefühl gesagt oder gethan wird, für Schwärmerei gehalten zu werden. Armer PLATO, wenn du nicht das Siegel des Alterthums auf dir hättest; und wenn man, ohne dich gelesen zu haben, einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde dich in dem prosaischen Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, nichts zu sehen, als was vor den Füssen liegt, und nichts anzunehmen, als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?" — Aber dieser Schluss ist zum Unglück nicht folgerecht; er beweist zu viel. Denn ARISTOTELES, ein äusserst prosaischer Philosoph, hat doch gewiss auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, möchte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

XII.

Ausgleichung

eines

auf Missverstand beruhenden

mathematischen Streits.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796, S. 395. 396 [1]) hatte ich, unter andern Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein kann?" — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doctor und Professor Reimarus aber widerlegt ihn, und beweiset (Berl. Monatsschr. August, No. 6): dass mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu sein, als dass wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit, (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist,) begriffen finden. Es ist aber bloser Missverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der Beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) gibt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse, als das der Zahlen 3, 4, 5."

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch continuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen gibt es unter denen einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniss jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

---

[1] S. oben S. 469.

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen) Gegnern hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu sein.

Also kommt es nur darauf an: auszumachen, auf wem die Schuld dieses Missverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen, (ohne an eine Reihe derselben zu denken,) allgemein aus. Allein hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will; und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und ästhetisch Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte; dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Dass also Herr Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiss, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthiger Weise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

XIII.

Verkündigung

des nahen

Abschlusses eines Tractats

zum

ewigen Frieden

in der Philosophie.

1796.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

CHRYSIPP sagt in seiner stoischen Kraftsprache:* „die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule." Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur, nämlich der blos thierische Instinct. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur dass man jetzt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat, (woran man auch Recht thut; weil von einer Wirkung gar wohl auf die Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine, besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann,) das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermässige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt; indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulniss zur Folge hat, so dass, nicht, (wie man sonst glaubte,) die Fäulniss aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniss erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner

---

* CICERO de nat. deor. lib 2, sect. 160.

Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, nur um Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseins, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist, (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseins nur eine Seele beigelegt werden kann,) so wird der Hang, sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Anderen zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt, offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das grosse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit *(status salubritatis)* der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der blosen Diät der praktischen Vernunft, (etwa einer Gymnastik derselben,) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heisst und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muss (therapeutisch) als Arzeneimittel *(materia medica)* wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Aerzte, (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind,) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam sein muss, dass zunftgerechte Aerzte und nicht blose Liebhaber sich anmassen

anzurathen, welche **Philosophie man studiren solle**, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzeneimittels, gab der stoische Philosoph POSIDONIUS durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des grossen Pompejus (CICERO, Tusc. quaest. lib. 2. sect. 61), indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füsse herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen liess, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz declamirte, dass der Schmerz nichts Böses sei.*

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatismus (z. B. der Wolf'schen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philosphie ist. — Der Skepticismus, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des ersteren ausmacht,

* Im Lateinischen lässt sich die Zweideutigkeit in den Ausdrücken: das Uebel (*malum*) und das Böse (*pravum*) leichter, als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseins und der Uebel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen) unter dem Gesetz der Natur, und ist blos leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Jenes enthält das, was der Mensch leidet; dieses, was er freiwillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links (*fato vel dextro vel sinistro*) ein bloser Unterschied im äusseren Verhältniss des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber und dem Verhältniss des Gesetzes zu seinen Neigungen ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten (*rectum pravo s. varo, obtorto*) entgegengesetzt.

Dass der Lateiner ein unglückliches Ereigniss auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren, als mit der rechten. Dass aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab, scheint zum Grunde zu haben, dass der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss ausüben kann; weil er alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatismus, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjectiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe, (deren keiner für sich beweisend ist,) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzeneimittel (der Doxologie) ist es, wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: dass sie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatismus) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft, (in welcher Absicht es auch sei,) Eroberung zu machen anfängt und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun gibt es doch etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt werden kann und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Princip *a priori*) schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen, d. i. schlechthin gebietenden Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die blos speculative Vernunft völlig leer sein würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnissgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine obzwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrter Weise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln,) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleiten-

der Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Principien andererseits; zu einem Frieden, der überdem noch den Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjects immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu continuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, muss man den Ausspruch eines nicht blos in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen, immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht;* indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Uebergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten und so den Frieden sichern kann und soll.

B.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*mens, νοῦς*) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanismus der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf

---

* Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht. KÄSTNER.

Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniss voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Uebersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht; und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin bloses Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

Was ist Philosophie, als Lehre, die unter allen Wissenschaften das grösste Bedürfniss der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, sofern er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar sein muss, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heisst: so wird Weisheit für den Menschen nichts Anderes, als das innere Princip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze sein, welcherlei Art auch der Gegenstand desselben sein mag; der aber jederzeit übersinnlich sein wird, weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht, (die ein nichtphysisches Verhältniss ist,) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniss.

Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1) Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2) Freiheit, als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3) Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniss auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, dass sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Uebersinnlichen sind, keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl

eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten* der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum lässt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich; indem er das oberste Princip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens, (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit,) voraussetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also bloser Missverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Principien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Uebersinnlichen Erkenntniss verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

---

* Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit, (mithin auch keines Beweises,) fähiger, praktischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muss ich auch berechtigt sein, anzunehmen: dass die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniss derselben zu erlangen vermögend sind.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr SCHLOSSER, ein Mann von grossem Schriftstellertalent und einer, (wie man zu glauben Ursache hat,) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmässigen, unter Auctorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Musse zu erholen, unerwarteter Weise auf den Kampfplatz der Metaphysik; wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr gibt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen glaubt, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleisse durchgegangen war, nothwendig missverstehen musste, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte," ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesem ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör gibt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters, „seinen Geschmack, (wie dieser sagt,) durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Ueberredungskunst, durch subjective Gründe des Beifalls, statt Ueberzeugungsmethode, durch objective) fest zu machen." Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein (*verisimilitudo*) für Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*), und diese in Urtheilen, die schlechterdings nur *a priori* aus der Vernunft hervorgehen können, sich für Gewissheit aufheften lassen. „Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie" wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muss. — Er bejammert es, dass, „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Uebersinnliche, jedem Genius der Dicht-

kunst, die Flügel abgeschnitten werden sollen," (wenn es die Philosophie angeht!)

Die Philosophie in demjenigen Theile, der die Wissenslehre enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar grösstentheils auf Beschränkung der Anmassungen im theoretischen Erkenntniss gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen ebensowohl genöthigt, zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem Inbegriff blos formaler Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, dass er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller Befugniss dienen kann: handle nach einer Maxime, von der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden, völlig missversteht, und ihm eine Bedeutung gibt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft, (dergleichen es doch einen geben muss,) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft, als wohin jener Kanon ihn hinweist, und abentheuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar, dass hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck, (denn alsdenn wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Princip,) die Rede sei; dass nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht, (welches ich aus dem blosen Begriffe, *a priori*, ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?" nach dem Satz des Widerspruchs beurtheilen kann,) dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sei. — Blose Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Chicane konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indess der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist, dass, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Capitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluss nahe angekündigt werden.

Wenn auch Philosophie blos als **Weisheitslehre**, (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist,) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des **Wissens** nicht übergangen werden; sofern dieses (theoretische) Erkenntniss die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung sein: ob man frei und offen **gestehen solle**, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande, (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischen Rücksicht, (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist,) nur voraussetze?

Es kann sein, dass nicht alles **wahr** ist, was ein Mensch dafür hält, (denn er kann irren;) aber in allem, was er sagt, muss er **wahrhaft** sein, (er soll nicht **täuschen**;) es mag nun sein, dass sein Bekenntniss blos innerlich (vor Gott) oder auch ein äusseres sei. — Die Uebertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heisst die Lüge; weshalb es äussere aber auch eine innere Lüge geben kann: so dass beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich sein, ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für **wahr** ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2) wenn man etwas für **gewiss** ausgibt, *wovon* man sich doch bewusst ist, subjectiv ungewiss zu sein.

Die **Lüge**, („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist,") ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der **Ton der Wahrhaftigkeit** (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht,") vornehmlich in dem, was das Uebersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: **du sollst**, (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre,) **nicht lügen**, zum Grundsatz in die Philosophie, als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

LEIPZIG,

DRUCK VON GIESECKE & DEVRIENT.



